

'N RADIKALE EN GEDIFFERENSIEERDE UNIVERSUMGERIGTE PENTEKOSTALISME

'N RADIKALE EN GEDIFFERENSIEERDE UNIVERSUMGERIGTE PENTEKOSTALISME

deur

ANTONIE CORDIER

voorgelê luidens die vereistes
vir die graad

DOCTOR THEOLOGIAE

in die vak

SISTEMATIESE TEOLOGIE

aan die

UNIVERSITEIT VAN SUID-AFRIKA

PROMOTOR: PROF E VAN NIEKERK

NOVEMBER 2000

VERKLARING DEUR KANDIDAAT:

Ek Antonie Cordier verklaar dat hierdie proefskrif: '**n Radikale en Gedifferensieerde Universumgerigte Pentekostalisme**, my eie werk is en dat alle gebruikte en aangehaalde bronne by wyse van volledige bibliografiese bronverwysings aangedui en erken is.

Geteken : 

Datum : 12.03.2001

MOTIVERING VIR DIE GEBRUIK VAN KLEINLETTERS IN PLAAS VAN DIE NORMALE HOOFLETTERS

Binne die konteks van hierdie proefskrif se gelykstellingsproses in 'n totalitêre holisties-geïntegreerde werklikheidsperspektief word slegs persoonsname en verwysings na die christelike triniteit in hoofletters aangedui. Maar alle afgeleide persoonsname soos lutheranisme e.a., saakname van leerstellings, denksteisels, geestesrigtings en kunsrigtings soos protestantisme, globalisme, liberalisme en ateïsme e.a., asook byvoeglike naamwoorde soos humanisties, globalisties en ateïsties met kleinletters geskryf. Sodoende is daar nie 'n hiërargale sisteem waar een samelewingsverband hoër of beter as 'n ander is nie. In die gebruik van kleinletters word alle wêreldsteisels en wêreldsisteme - insluitende alle kerksteisels en godsdiensteisels - in hulle gediversifiseerde vorme dan ook literêr-simbolies gelyk aan mekaar gemaak. Hierdie skynbare onortodokse wyse van kleinlettergebruik is ook deur Neven gehandhaaf. Vergelyk byvoorbeeld sy gebruik van barthianisme en neocalvinisme in voetnota 16 van bladsy 25 in sy werk: *In de Speetruimte van de Geest* (1980:25). Weens die radikale en gedifferensieerde inslag van hierdie navorsingstuk, sal alle aangehaalde stukke wat tradisioneel met aanhalingstekens aangedui word, in hierdie proefskrif in kursiewe skrif geskryf word.

OPGEDRA AAN MY **GELIEFDE OUIERS** WIE SE LAMPE AL UITGEDOOF IS. My ou pa het my altyd gemotiveer om te studeer: *Geleerdheid is iets wat niemand van jou kan wegvat nie ou seun*, het hy altyd vir my gesê!

270.82 CORD



0001782849

DANKBETUIGINGS

Hiermee my opregte dank en waardering teenoor die volgendes:

Aan Professor E van Niekerk van Unisa as bedrewe studieleier onder wie se bekwame leiding hierdie navorsingstudie onderneem is. Dankie professor vir die kreatiewe ruimte wat u vir my geopen het en die vergunning om my eie onafhanklike akademiese self te vind.

Aan die Unisa biblioteekpersoneel vir hulpvaardige, voortreflike en uiters vriendelike diens.

Aan Henriëtte Cordier se tikwerk, taalversorging en drukwerkhulp benewens haar daaglikse sekulêre betrekking, asook aan Ronél Venter vir haar onverpoosde onbaatsugtige tikwerk en hulp met ander administratiewe take onder baie moeilike omstandighede.

Aan my seun Antonie vir sy geduld, liefde en hulp met sovele van my eie take waarmee hy in my plek ingestaan het om aan my meer en beter studietyd te gun.

Aan die Heilige Gees vir die pragtige wyse van sy ontvouings van verborge waarhede wat in tabberts van alledaagse mitologiese, metafoniese, simboliese, ritualistiese en ander gewone taalbeelde toegedraai was.

Aan die Almagtige God drie-én-énig kom toe die dank, lof en eer vir sy allesomvattende radikale én gedifferensieerde maar globale holisties-geïntegreerde liefde én seëninge én genade én sterkte waarmee ek pneumatologies bekragtig én bemaagtig is om met 'n onwaardige hand hierdie grootse navorsingstaak te kon begin én ook suksesvol te kon volvoer.

OPSOMMING

In hierdie navorsingstuk word 'n totaal nuwe **Radikale en Gedifferensieerde Universumgerigte** aanloop tot die teologie, die **peumatologie** en veral die ou klassieke **pentekostalisme** se eng partikularistiese en sogenaamde unieke elitistiese geestesdoopmodel krities teologies-filosofies ondersoek. Hoewel die moderner neo-pentekostalistiese oftewel charismatiese weergawe van klassieke pentekostalisme aandag kry om as kriterium van vergelyking te dien, val die hoofklem op **klassieke pentekostalisme**.

Uiteraard kom die verskillende Geesdoopmodelle pertinent aan die orde. En in die lig hiervan poneer hierdie studie dan 'n kraaknuwe **globalistiese Geesdoopmodel**, genaamd die **RGU-Geesdoopmodel** wat dui op 'n **Radikale en Gedifferensieerde Universumgerigte Geesdoopmodel**.

Hierdie nuwe **RGU-Geesdoopmodel** impliseer logiesgewys dan ook 'n radikale revolusionêre paradigmatische ommeswaai van en verandering in die ou klassieke Geesdoopperspektiewe. Noodwendig impliseer dit ook 'n groter oopspanning van die teologies-wetenskaplike navorsingspeelveld en die interverwante relasies daarvan met alle teologiese én nie-teologiese wetenskappe en bedrywe, met alle kerklike én nie-kerklike kaders, met alle religieuse én nie-religieuse kringe, asook met alle teoretiese én praksiologiese ingesteldhede.

Gebiedsafbakening is dus ook gebiedend noodsaaklik én onontbeerlik. Die sentrifigale vernouing van die studieskopas hanteer dan uiteraard nêr die essensiële teologies-wysgerige en praksiologiese impakte, nie net op die ou klassieke pentekostalisme nie, maar óók op alle teologieë én alle filosofieë én alle wetenskappe, wat op 'n samehangende holisties-geïntegreerde wyse universumgerig tot een groot globale geheel omskep word.

SLEUTEL-TERME: Pneumatologie; pentekost/pinkster; pentekostalisme; pentekostaliste; pentekostalisties; die Gees; doping met die Heilige Gees; modelle van Geesdoop; tripel-bbb-formule; hermeneutiek; antropologie; kerk; Godsryk; radikale; gedifferensieerde; universumgerigte; holisme; integrasie; globalisme; totalitarisme; dualisme en grensbegrippe.

SUMMARY

In this research a totally new **Radical and Differentiated Universal-directed** approach to theology, **pneumatology** and particularly the old classical **pentecostalism's** narrow particularistically and so called unique élitistic model of Spiritbaptism is critically investigated on theological-philosophical levels. Though the modern neo-pentecostalist or rather charismatic rendering of classical pentecostalism receives attention to serve as criterion for comparison, the main focus is on *classical pentecostalism*.

Naturally the different models of Spiritbaptism comes pertinently on the table. And in the light of this, our study propose a brand new *globalistic model for Spiritbaptism*, namely the **RDU-Spiritbaptism-model** which signifies a **Radical and Differentiated Universal-directed model of Spiritbaptism**.

This **new RDU-Spiritbaptism-model** also logically implies a radical revolutionary paradigmshift and turn-about in the old classical Spiritbaptism perspectives. This inevitably also implies a widening of the theological-scientific field and the interrelatedness thereof with all theological and non-theological sciences and professions, with all ecclesiological and non-ecclesiological scopes, with all religious and non-religious circles, as well as all theoretical and praxiological inclinations.

Confinement of territory is thus also imperatively essential and indispensable. The centrifical narrowing of the studyscope handles naturally only the essential theological-philosophical and praxiological impacts, not only on the old classical pentecostalism, but also on all theologies and all philosophies and all sciences which are all transformed in a coherent holistically interconnected fashion to one great universal whole.

KEY TERMS: Pneumatology; pentecost; pentecostalism; pentecostalists; pentecostalistic; the Spirit; baptism in the Holy Spirit; models of Spirit-baptism; tripel-bbb-formula; hermeneutics; anthropology; church; God's kingdom; radical; differentiated; universal-directed; holism; integration; globalism; totalitarianism; dualism and boundry concepts .

INHOUDSOPGAWE

HOOFSTUK 1 NAVORSINGSORIENTERING : PNEUMATOLOGIE

	Bladsy
1.1 Inleiding	1
1.1.1 Die Gees se vryheid dwing tot nuwe RGU verantwoordelikhede, bevrydings en vernuwings	2
1.2 Die RGU-omvang: breedtes, dieptes en hoogtes van die studieveld	8
1.3 Probleemstelling	19
1.3.1 Probleemontleding	19
1.3.2 Probleemstelling	23
1.4 Navorsingsdoel	27
1.5 Aktualiteit van die navorsing	27
1.6 Navorsingsmetode	27
1.7 Navorsingsprogram	28
1.8 Begripsverklaring	28

HOOFSTUK 2

'N PENTEKOSTALISTIES-CHARISMATIESE PROBLEMATIEK EN DIE GEES

	Bladsy
2.1 Inleiding	29
2.2 Pinksterteologie: Die probleem van teologiese onkunde in pentekostalisme	29
2.3 'n Soeke na 'n pinkster-hermeneutiek en metodologie	33
2.4 Pentekostalistiese terminologie	44
2.5 'n Proprium vir pinksterteologie	45
2.6 'n Proprium vir charismatiese teologie	47
2.6.1 Skrifbeskouing	47
2.6.2 Dispensasionalisme	49
2.6.3 Godsdienstige ervaring	50
2.7 Die Geesdoop	55
2.7.1 'n Pinkstervertolking	55
2.7.2 'n Neo-pinkster vertolking	57
2.8 Samevatting	60

HOOFSTUK 3
'N NUWE RGU-PNEUMATOLOGIE EN DIE GEES

	Bladsy
3.1 'n Definisie van die Heilige Gees	63
3.2 Geesverwaarlosing (<i>Geistesvergeessenheit</i>) in die teologie	71
3.3 'n Nuwe RGU-dialektiek van Gees en werklikheid	83
3.4 'n Nuwe RGU-dialektiek van Gees en Woord	92
3.5 'n Nuwe RGU-dialektiek van God (Gees) en Gees	106
3.6 'n Nuwe RGU-dialektiek van Gees en eskatologie	113
3.6.1 Geskiedenis, tyd, ruimte en toekoms in 'n nuwe RGU-pneumatologie	113
3.6.2 'n RGU-tydruimtelikheid	121
3.6.3 'n RGU-toekoms	126
3.6.4 RGU-brandpunte van eskatologie	128
3.7 'n Slotsommende RGU-konklusie	132

HOOFSTUK 4

‘N NUWE RGU-SPIRITUALITEIT EN DIE GEES

	Bladsy
4.1 ‘n Definisie van spiritualiteit	138
4.2 Spirituele beleving	139
4.3 Modelle van spiritualiteit	140
4.3.1 Mistieke geloofsbeleving	140
4.3.2 Pinksterspiritualiteit	141
4.4 ‘n Nuwe pentekostalistiese praksisgerigte RGU-spiritualiteit	149
4.4.1 ‘n Nuwe RGU-spiritualiteit en teologie	151
4.4.2 ‘n Nuwe RGU-spiritualiteit van geloof-en-verstaan	151
4.4.3 ‘n Nuwe RGU-ervaring van spiritualiteit	152
4.4.4 ‘n Nuwe RGU-spiritualiteit is ‘n intieme ontmoeting met Christus en sy Gees	153
4.4.5 ‘n Nuwe RGU-spiritualiteit herken die Messias as Salwer met die Gees	157
4.4.6 ‘n Nuwe RGU-spiritualiteit is ‘n Geesdoop ontmoeting, ervaring en refleksie	158
4.4.6.1 Teologiese teorie en praxis verwantskap.	159
4.4.7 ‘n Nuwe RGU-spiritualiteit is ter opbouing van die h�le Godsrykmensdom	160
4.5 Slotsom: Konkluderende implikasies van ‘n nuwe RGU-spiritualiteit	161
4.5.1 ‘n Nuwe RGU-lied in ‘n vreemde RGU-wêreld	162
4.5.2 ‘n Nuwe RGU-spiritualiteit is ‘n ernstige vraende teologie	162
4.5.3 ‘n Nuwe RGU-spiritualiteit is nuwe wyn in nuwe sakke	164
4.5.4 ‘n Nuwe RGU-spiritualiteit van die verontregtes ontplooi in ‘n gunstige nuwe kairostyd	166
4.5.5 ‘n Nuwe RGU-spiritualiteit van die liefde	167
4.5.6 ‘n Nuwe RGU-spiritualiteit is ‘n historiese navolging van Jesus deur die Gees	167
4.5.7 ‘n Nuwe RGU-spiritualiteit van lewe	169
4.5.8 ‘n Nuwe RGU-spiritualiteit in die maak van ons eie spirituele ervarings van die mensdom	170
4.5.9 ‘n Nuwe RGU-spiritualiteit van kiesmoontlikheid en kiesvryheid	171
4.5.10 ‘n Nuwe RGU-spiritualiteit is praktiese Geeswandelings	172

HOOFSTUK 5 **'N NUWE RGU-GODSRYK EN DIE GEES**

	Bladsy
5.1 Inleiding: 'n Nuwe RGU-Godsryk	173
5.1.1 Die RGU-Godsryk en kerke is onlosmaaklik	173
5.1.2 Tradisionele definisies van kerk	174
5.1.3 Tradisionele definisies van koninkryk	175
 5.2 Antropologie	 179
5.2.1 Tradisionele pinkster-antropologie	179
5.2.2 Nuwe moderne antropologieë van bevryding	182
5.2.2.1 Maimela se bevrydingsteologiese antropologie	183
5.2.2.2 Micks se feministiese antropologie	188
5.2.2.3 Die teologieë van revolusie en politiek se onderskeie antropologieë	191
5.2.3 Nuwe RGU-mensbeelde vir die pneumatologie in suid-afrika	191
 5.3 Nuwe RGU-verbande tussen kerk en wêreld	 202
5.3.1 Die sekularisasiehipotese	205
5.3.2 Die ghettotipotese	207
5.3.3 Die diasporatipotese	208
 5.4 Nuwe RGU-verhoudings van RGU-kerke tot God se RGU-Godsryk	 210
 5.5 Slotsom: Nuwe RGU-kerksendings en Godsryksverantwoordelikhede	 220

HOOFSTUK 6 **'N NUWE RGU-PENTEKOSTALISME EN DIE GEES**

	Bladsy
6.1 Inleiding	229
6.2 Pinksterteologiese pluralisme	232
6.3 'n Nuwe era vir pentekostalistiese pneumatologie	233
6.4 'n Nuwe samehangende pentekostalistiese RGU-Geesdoopmodel	235
6.4.1 Lederle se integratiewe Geesdoopmodel	236
6.4.2 Enkele opmerkings	243
6.5 Wat is Geesdoop in 'n nuwe RGU-Geesdoopmodel?	243
6.5.1 'n Nuwe RGU-Geesdoopsimboliek	244
6.5.2 Nuwe RGU-Geesdope is kragtige Geeskrag-oorkledings	256
6.5.3 Nuwe RGU-Geesdope is kragtige liefdeskrag-oorkledings	263
6.5.4 Nuwe RGU-Geesdope is kragtige Woordkrag-oorkledings	274
6.5.5 Nuwe RGU-Geesdope is kragtige sendingskrag-oorkledings	276
6.5.6 'n Nuwe tripel-bbb RGU-Geesdoopformule	281
6.10 'n Evaluerende slot	301

HOOFSTUK 1: NAVORSINGSORIENTERING : PNEUMATOLOGIE

1.1 Inleiding

Die kruis van hierdie navorsingstuk lê in 'n heel nuwe **pentekostalistiese pneumatologie** in die vorm van 'n nuwe **Radikale en Gedifferensieerde Universumgerigte Pentekostalisme** - voortaan in kort uitgedruk as 'n **RGU-Pentekostalisme**. Die Griekse *pneuma* wat in Hebreeus *ruach* en in Latyns *spiritus* heet, beteken **gees** en het insonderheid betrekking op die tradisionele kerkleer oor die **Heilige Gees**. Vandaar dan die grieksgebaseerde benaming **pneumatologie** vir die kerkleer oor die **Heilige Gees** (Gaybba 1987:3; Koch 1970:869; König 1980:201-205; Sherril 1967:118; Westerman 1981:224). **Pentekostalisme** is die beweging van verteenwoordigende pinksterkerke wat die charismatiese van die apostoliese tydperk leer en beoefen, met die besondere klem op die Geesdoop en die meegaande geestesgawes met glossolalie as unieke kentekens daarvan (Möller 1975:2). Net eers iets oor die gebruik van my **RGU-kortbegrip**.

Weens die allesomvattende inklusiwiteit in my **werklikheidsmodel**, wat veel meer as net **pentekostalisme** insluit, val **Pentekostalisme** se '**P**' in die titel van die proefskrif weg - en word dit **kortweg** 'n **RGU-werklikheidsmodel** genoem. In hierdie **RGU-model** gaan dit om 'n **volle totalitêre holisties-geïntegreerde kompleksiteits-benadering** in terme van 'n **globaal-geïntegreerde RGU-pneumatologie** - insluitende alle teologiese én nie-teologiese -logieë. Dit impliseer die volle kompleks van 'n alomvattende ekumenies-globalistiese konteks ineengevleg met pentekostalistiese pneumatologie en die gepaardgaande **Geesdoopmodel as die hoofkospunt**. 'n **Alomvattende, allesinsluitende en allesinvullende onderbou** van my beskouings oor God, die mens, die lewe en die werklikheid, noodsaak die gebruik van **meervoudsvorme** van die meeste begrippe in die grootste gedeelte van hierdie proefskrif.

Die afkorting: **RGU** as **kortbegrip** en voorsetsel vir baie ander relevante begrippe, kan miskien hinderlik vir die oog wees by die lees van die teks. Hierdie **kortbegrip** se gebruik, bewys egter nie net hoe belangrik so 'n **RGU-konsep** is vir die teorie en die praktyk van die moderne-postmoderne pneumatologieë - en alle ander teologieë, filosofieë, wetenskappe, en perspektiewe oor God, mens en werklikheid nie - maar **verkort** en **vergemaklik** ook die absolute noodsaaklikheid van veelvuldige **herhalings** van die **langbegrip**: '**n Radikale en Gedifferensieerde Universumgerigte Pentekostalisme**. Die **kortbegrip** help ook om die **holistiese eenheid-in-verskeidenheid** wat daar in die **langbegrip** opgesluit lê, in duidelike onderskeie **gedifferensieerde RGU-konsepte** op te breek, en om ook as 'n teoreties-praksiologiese toonbeeld te dien van hierdie proefskrif se fundamentele onderbou as 'n **RGU-eenheid-in-verskeidenheid**: Aldus 'n **RGU-pneumatologie**, met 'n **RGU-Godsryk**, wat in sy **RGU-kaders** van kerk en nie-kerk, van godsdiens en nie-godsdiens, én in sy **RGU-pentekostalisme**, teologiese, filosofiese, wetenskaplike, ekklesiologiese, religieuse, ideologiese, teoretiese, retoriese en praktiese **RGU-implikasies** sal hê.

Hoe belangrik, onontbeerlik en implementeerbaar hierdie **kortbegrip** in 'n praktiese en veral teologies-filosofiese en teoretiese sin is, blyk uit die feit dat dit literêrgewys as voorsetsel van feitlik alle teologies-filosofiese begrippe in hierdie navorsingstuk gebruik kan word. So kan daar dus sprake wees van 'n **RGU-proefskrif**, met 'n **RGU-beslag** vanuit **RGU-perspektiewe** oor 'n **RGU-God**, **RGU-mense** en **RGU-werklikheid**, wat **RGU-gerig** is op God se **RGU-skepping**, binne die holisties-geïntegreerde omvang van 'n **RGU-Godsryk**, waarin 'n **RGU-koninkryksmensdom**, God se **RGU-Godsbeeld** uitdra by wyse van **RGU-sendingaksies** deur **RGU-kerkesamelewings** en **RGU-godsdiensstelsels** binne **RGU-wêreldsamelewings** en al hulle **RGU-samelewings-verbande** in terme van **RGU-Godsbeskouings**, **RGU-mensbeskouings** en **RGU-werklikheidsbeskouings**. Enkele redes vir 'n **RGU-beslag** vir hierdie studiestuk is egter soos volg:

Allereers wortel hierdie proefskrif in **klassieke pentekostalisme** se teologiese, filosofiese en wetenskaplike **tekortkominge**, wat uiteraard die **volle spektrum én omvang** van die **Heilige Gees** en **Geeswerke** in die sentrum van die tradisionele pneumatologiese blikveld betrek. As jarelange pentekostalis bied hierdie navorser dan 'n nuwe **RGU-pinksterperspektief** aan as die vervulling van 'n **teologiese behoefte** wat lank reeds in die suid-afrikaanse

pentekostalisme agterweë gebly het. Natuurlik is daar begroning en riglyne nodig vir hierdie teologiese behoeftevervulling. Derhalwe sal teologies-pneumatologiese oorwegings in hierdie navorsingstuk allereers nie nêr belangstel in die individu se klein private belange nie, maar óók in die **veel wyer alomvattende RGU-dimensies van God se RGU-koninkryksendings in en deur die RGU-kragte van God se RGU-Gees in hierdie RGU-wêreld**. Gevolglik handel hierdie studie oor die **wydste** moontlike radikale en gedifferensieerde maar samehangende universumgerigte horisonne van God se teenwoordighede in en deur die Gees (*Pneuma*) in die skepping. Die ganse mensdom in totaliteit is in die kollig soos dit regdeur álle millennia daar uitsien. Dit kyk wel insonderheid na suid-afrika, maar dan in die veel breër holisties-gelintegreerde samehange van 'n totalitêre globalistiese perspektief. Suid-afrika as subkontinent is in vele opsigte 'n mikroskopiese spieëlbeeld van die globale makroskopiese wêreld se probleme (Nürnberger 1984:42-43; ME van Niekerk 1995:86). Die suid-afrikaanse probleme is nie uniek nie, maar is meer gekonsentreerd in terme van tyd en ruimte as wat dit elders in die wêreld die geval is. As daar eers verstaan word dat suid-afrika 'n spieël vir die wêreld se probleme is, sal die suid-afrikaanse manier van probleemoplossing van die grootste belang vir die ganse mensdom as 'n geheel wees. Dis een van die redes waarom die hele wêreld se aandag pal op suid-afrika ingestel is. As suid-afrika struikel, sou mens kon sê dat daar minder hoop vir die res van die wêreld is. As ons slaag, bestaan die moontlikheid dat suid-afrikaanse insigte op 'n groter skaal wêreldwyd toegepas kan word – waarvan die demokratiese suksesse vanaf 1994 'n goeie voorbeeld is. Suid-afrikaners en die suid-afrikaanse kerkwêreld en teologie – veral pentekostalisme – het weens 'n wêreldwye **dors na die bonatuurlike** 'n veel **groter globalistiese verantwoordelikheid** in die teorie én in die praktyk as wat miskien besef word.

1.1.1 Die Gees se vryheid dwing tot nuwe RGU verantwoordelikhede, bevrydings en vernuwings

Die ganse mensdom dors na God (Kelsey 1987:15). Daar is **dors-dieptes** in mense wat soos takbokke hyg en roep na die **dorslessende dieptes** van God (Ps.42:8). Eeue uitmekaar verwys beide Job én Paulus na mense se verlanges om hierdie **dieptes** van God te peil en te verstaan. Let op die belangrikheid van die meervoudsvorm: **dieptes**. Die apostel Paulus ondergaan skynbaar 'n ontwikkeling in sy denke oor hierdie **Godsdieptes**. Aanvanklik begin Paulus na hierdie **diepte** en die konsekwensies daarvan kyk in die *enkelvoud*. Aan die mense in Rome skryf hy in terme van *enkelvoudige begrippe* oor die *kennis, wysheid en rykdom* van die **diepte van God** (Rm.11:33). Later skryf hy aan die Korinthiërs (2:9-10) met meer insig oor die meervoudige verborge **dieptes van God**, wat menslike oë nie gesien en waarvan menslike ore nie gehoor het nie, en nog nooit in menslike gedagtes opgekom het nie. In die konteks van hierdie navorsingstuk is dit egter belangrik om daarop te let dat hierdie **Godsdieptes** veral sentreer in álle vorme van lewe in God se universum wat uit hierdie **RGU-dieptes van God se Gees** voortkom: *Want uit Hom en deur Hom en tot Hom is álle dinge. Sy dieptes se heerlikhede is grensloos en tydruimtelikloos tot in ewigheid* (Rm. 11:36).

Skynbaar het Job van die bybel in sy soektog na **God se dieptes** 'n soortgelyke bewussynsontwikkeling ondergaan vanaf die enkelvoud na die meervoud. Lank voor Paulus se tyd vra Job (11:7-9) alreeds dieselfde vraag as wat Paulus vra, maar in die meervoudsvorm: Hy wil weet of mense die **dieptes van God** kan peil? Sal mense kan *deurdring* tot by die *volmaaktheid* van hierdie **dieptes van die Almagtige**? Dis **dieptes in álle rigtings**, want dis **dieptes** wat veel omvangryker is as wat menslike oë gesien, of menslike ore van gehoor het. Dis **dieptes van God** wat buite menslike begrippe lê, dis **Godsdieptes** wat hoër is as die hemel, dis dieper as die doderyk, dis langer as die aarde en breër as die see. Kan hierdie **dieptes** gepeil word? Natuurlik ja! Hoe? Die werklike peillings van hierdie **Godsdieptes** setel alleen in en deur die **kragte van God se Gees/Pneuma**. God openbaar hierdie **dieptes van Homself** deur die **Gees**, want die **Gees** ondersoek ook die **dieptes van God** (1Kr. 2:10). Tereg sê Kelsey (1987:11): *There is a real hunger for a framework in which people can take their religious experiences seriously*. Dit is presies hierdie groot behoefte aan religieuse ervarings van **God se dieptes**, en 'n sinvolle raamwerk daarvoor, wat my navorsing ten grondslag lê. Verskillende godsdienste is bloot gedifferensieerde maniere om hierdie honger na **God se dieptes** te probeer peil en stil te maak. Dit gaan

insonderheid oor die **dieptes van God se ganse koninkryk - ek noem dit RGU-Godsrykdieptes!**

Dit gaan in hierdie proefskrif oor **God se koninkryksdieptes** en die **veelvuldige verwantskappe** daarvan met die **Heilige Gees** se ontelbare **bindkragte en Geesdoopkragte in God se RGU-universum**. Die Gees bind én doop álles en álmal oorkledend, invullend én alomvattend holisties-geïntegreerd saam - insluitende óók hierdie **héle proefskrif**. Miskien juis vanweë Arthur O Lovejoy se: *Revolt Against Dualism* (1930), beskou hy dan ook die geskiedenis van 'n idee as: **The Great Chain of Being** (Lovejoy 1936:16; Micks 1982:121; Kelsey 1987:10). Die Gees is sêlf die **Groot Wesensketting** van die ganse skepping én van hierdie proefskrif. In die film: *Lion King*, is die temaliel: **The Circle of Life** - geproduseer en getoonset deur Hans Zimmer. Die Gees is sêlf die **Sirkel van die Lewe** in God se universum én van hierdie studiestuk. In hierdie film is 'n episode waar Mufasa, as koning leeu, vir sy seun Simba die **gróót koninkryk** wys wat eendag syne sal wees. En met verwondering sê Simba dan dat hy nie vir daardie dag kan wag nie - wat dan beklemtoon word met 'n toepaslike lied: *I Just Can't Wait to be King* - geproduseer en getoonset deur Mark Muchi. En wanneer Simba vanaf koning leeu se rotstroon oor hierdie **groot en heerlike koninkryk** uitkyk, dan vervolg Mufasa met die grootste les vir sy seun: *Simba, everything you see exists together in a delicate balance. You need to understand that balance. Respect for all the creatures from the crawling ants to the leaping antelope*. Dan vra Simba nuuskierig: *Dad don't we eat the antelope?* En Mufasa antwoord: *Yes Simba, but let me explain. When we die our bodies become the grass and the antelope eats the grass (us) and so we are all connected in the Great Circle of Life* - (film geproduseer deur Don Hahn, Walt Disney Co., Universal Films). Die Gees is hierdie proefskrif se **Groot Sirkel van die Lewe**. Álles en álmal is uit die Gees, deur die Gees, en tot die Gees. In die Gees bestaan, beweeg en leef álles en álmal saam in vele delikate balanse. Die **RGU-Gees van God** is *pneumatologie*!

Die **groot Ineengeweeftede lewenssirkel en wesensketting** van Mufasa se **koninkryk** sluit aan by wat Lipkin en Parker (1999:8, 33, 92) sê: *Share with others. We're only as good as all of us together....we are all interdependent. A person is a person because of other people*. Brunton (1979:38) haak hierby aan: *Nothing exists by itself and all things exist today as an indirect consequence of innumerable causes stretching like an endless chain through the beginningless past. Whoever can comprehend that every event is somehow connected with innumerable other events, that a web of inter-dependence is thrown across all things without exception, can also comprehend that no single manifested thing can be self-sufficient or self-existent in full meaning of the term nor even as having a single cause or a single effect*. Só het Mufasa se koninkryk binne 'n holistiese mikrokosmos gefungeer. Daarenteen behoort dit 'n moderne-postmoderne teologie se **verantwoordelikhied** te wees omdat teologie binne 'n holistiese mikro-makro-kosmiese geheel te laat ontplooi en fungeer!

Weens my persoonlike **verantwoordelikhied** teenoor die suid-afrikaanse teologie beskou ek dit my plig om binne die algehele *pneumatologiese* konteks van 'n **radikale en gedifferensieerde** maar holisties-geïntegreerde **universumgerigte** omvang van God se héle universum-skepping, in geïntegreerde relasieskappe saam met álle mense en hulle **mikro-makro-kosmiese lewenssirkels en wesenskettings**, 'n **RGU-beslag** te probeer gee aan 'n heel nuwe **RGU-model van pneumatologie** in suid-afrika. Om hierdie **wye alomvattende holistiese universumgerigte beslag** egter voortdurend onder die vergrootglas te hou in hierdie navorsingstuk, maak ek oormatig gebruik van 'n **RGU-kortbegrip** van my proefskrif se titel: 'n **Radikale en Gedifferensieerde Universumgerigte Pentekostalisme**.

Hierdie *teologiese én praksilogiese verantwoordelikhied* vereis dat teoretiese insigte in die suid-afrikaanse praxis neerslag sal moet vind. Insigte in die enger konteks wat na die breëre konteks gelei word, behoort dan weer teruggekaats te word na die enger konteks as bydraes tot praktiese toepaslikheid in eie konkrete situasies. Dit lei dan weer tot 'n situasionele of dan kontekstuele teologie. Let mooi op hoe die konkrete situasie rondom mens die teologiese stellings oor die wêreldtoneel kwalifiseer. Hierdie eeu is ingelui deur **revolusionêre veranderinge** op alle terreine van die werklikheid en samelewings. Dis die gevolg van die **tegno-wetenskaplike** oorwinnings oor alle lewensvlakke wat gelei het tot ongelooflike kennisgapings en wanverhoudings in inkomste en mag, asook 'n gepaardgaande **drang na vryheid, gelykheid en inklusiewe menswaardigheid**. Dan is daar nog nie eers melding

gemaak nie van oorsake soos pluralisme, relativisme, sekularisasie, ideologiese konflikte, kulturele pluralisme, oorheersing en menslike solidariteit deur prosesse van versnelde verandering en die kankeragtige groei van industriële ontwikkelinge en bevolkingsontploffings asook die toenemende worstelinge om die wêreld se skaars hulpbronne te bereik in die lig van die globalistiese gevaar van 'n dreigende kataklismiese kernoorlog. Om egter relevant te wees behoort pentekostalistiese beskouings oor God (Gees), die lewe en die wêreld (universum), die nuwe situasie sinvol te hanteer (Nürnberg 1984:42-44; ME van Niekerk 1995:86).

Dit alles is van kardinale belang vir die christelike gemeenskap, die kerk én die teologie asook pinksterteologie in die besonder. Miskien luiwre ons om velde te betree waar selfs die vermoëns van die wêreld se bekwaamste deskundiges en politici te kort skiet. Nogtans kan daar nie gehuiwer word om hierdie terreine te betree nie, veral aangesien ons behoort tot diene wat deel in die gesagsdraende en verlossende liefde van die Gees vir sy hele skepping wat in die lewens van sy koninkryksmensdom uitgestort is (Rm.5:5). Terwyl ons vrae soos hierdie vir onself afvra, sal ons sekerlik struikel oor sommige fundamentele aspekte van die christelike boodskap wat vorentoe in hierdie proefskrif vollediger uitgewerk sal word.

Die doel van hierdie proefskrif is nie om 'n indringende en volkome gebalanseerde ontleding van die wêreldsituasie te gee nie, maar eerder om 'n bewuswording te bewerk van die breëre globalistiese samehange waarin die suid-afrikaanse pneumatologie ontwikkel behoort te word. Kort uiteensettings van die wêreldsituasie is uiteraard verplig om simplisties en omstrede te wees. Daar word egter gehoop dat hierdie navorsingstuk menige pneumatoloog tot reaksie sal aanspoor, selfs dat hulle van hierdie studie sal verskil, daarmee in debat sal tree en hulle eie alternatiewe sal ontwikkel. Daar is egter een ding wat christene, veral pneumatoloë, moet probeer vermy. En dit is om fout te vind met ander mense en nie met hulleself nie, om hulle eie groep te regverdig en die duivel in hulle vyande te ontdek, en om met 'n God-, lewens- en wêreldbeskouing na vore te kom wat dien om hulle eie politieke en ekonomiese belange en aspirasies te beskerm ten koste van ander. Een van die primêre take in die pneumatologie is juis om hierdie soort selfsugtigheid - wat akademiese sonde is - te bowe te kom. Dit is een van die grootste struikelblokke in die weg van relevante pneumatologiese leierskap.

Die basiese houding vir 'n selfkritiese *pentekostalistiese lewenshouding* is gegee in die woorde van Johannes 16:8 dat die Gees intens betrokke is om mense te oortuig van sonde, geregtigheid en oordeel. Dit is veral die woord oordeel (*perikriseos*) of krities wees wat hier van belang is. Die Gees maak ons nie krities om ander af te kraak en op ons eie standpunte te roem nie, maar om in onself en ander te leer om die holistiese volheid van die lewe te aanvaar en te leer differensieer tussen die baie *sondige geeste* wat in mense se lewens gestalte vind. En 'n wêreldwye *hunkering* om van hierdie *sondige geeste bevry* te word, kulmineer in soektogte na die kragtige *dieptes* van God se *Groot Gees*, die *Peuma van bevryding*.

Karl Barth (1980:1, 203), die bekende switserse teoloog, voorsien 'n *dialektiek* tussen *Woord* (=Jesus) en *Gees*. In die inkarnasie van die Woord lê God se *vryheid* van openbarings deur die Gees vir mense. En in die oorkledende uitstortings van die Gees, anker die *vryheid* van mense om op God se openbarings deur die Gees te repondeer. Hy stel dit só: *In the reality of the incarnation event God proves that He is free to be our God....In the reality of the event of the outpouring of the Holy Spirit consists our freedom to be children of God and to know and love and praise Him in His revelation.* In vryheid openbaar God Homself dus kenbaar in sy daade. Vir Barth is God dié Een wat in *vryheid* liefhet. Hierdie liefde en *vryheid* in God is iets unieks. Deur Jesus Christus (=Woord) kry ons die inhoud van hierdie *vrye liefde* van God. Maar in en deur die Gees kry mense *liefdevolle vryheid* om teenoor God se *liefdevolle vryheid* te reageer (König et al 1975:34-43).

Wat is *vryheid* werklik? Vandag word krete van vryheid regoor die wêreld gehoor. Orals is tekens van revolusie en van opeenhopende verwagtings, en terselfdertyd 'n al dieperwordende gevoeligheid teenoor pyn en lyding. Wanneer vryheid naby is, begin die kettings van gebondenheid te klingel. Waar andere hulleself bevry het van eeuelange onderdrukkinge, word beseef dat die beperkings en mislukkings wat hulle voorheen in stilheid aanvaar en gedra het, onnodig is en oorkom kan word. Wat as onmoontlik beskou was, het na alles tog moontlik geraak. Waar mense en nasies bewus is van hulle *latente aangebore potensialiteite*, kry hulle alreeds 'n

voorskou van die dagbreek van hulle toekoms en 'n honger vir bevryding. Tog word hierdie *honger vir bevryding* allereers aangedui deur die verandering van stilswyende lyding na bewuste pyn. Stille apatie is getransformeer tot raserige protes (Moltmann 1979:97).

Mense lei as gevolg van die ekonomiese eksploitering van mense deur mense, en hulle roep uit vir sosiale geregtigheid en *bevryding*. Insgelyk lei mense deur ander mense se politieke onderdrukkings en ontseggings van menslike waardigheid en regte. Mense ly as gevolg van kulturele vervreemding weens rassisme en geslagtelike diskriminasies, en soek na die volheid van 'n waarlike menslike lewe in solidariteit met andere. Mense ly vanweë die leegheid van hulle persoonlike lewens wat wegraak tussen die strukture van tegnokratiese en burokratiese samelewings, en hulle soek na persoonlike identiteite (Micks 1982; Moltmann 1979:97). Onder kapitalisme, diktatorskap, rassisme, geslagtelike diskriminasie en nihilisme, ly mense onder die diepgewortelde primale vrees wat hulle aggressief en onmenslik teenoor ander mense maak. Die mens is die oorspronklike naam vir die messiaanse misterie of geheim. Die messiaanse misterie behels deelname aan die dood. Hierdie ervaring van dood is 'n onontkombare gevolg van die ontmoeting met en herkenning van Jesus as die Messias, soos in Markus 8:27-35 uitgespel word. Die herkenning van Jesus as Messias, is die moment van kulminering van dit wat genoem word die messiaanse misterie of geheim. Dit beteken dat mense wat vir Jesus as die Messias herken, ook opdrag kry om dit vir niemand anders te vertel voordat die Messias nie eers uit die dood opgewek is nie (Gutierrez 1987:46; Moltmann 1979:97-98). Maar in die werklikheid waarin mense lewe is dit eerder 'n uitdrukking vir die misterie van die bese, in plaas van die misterie van die Messias. Dit is waarom mense nie soveel gelyk het as gevolg van die dood van God nie, as van die dood van die mens nie (Susman 1948:223; Moltmann 1979:98).

Maar die *oproep om vryheid* is nie net 'n kreet van die misbruiktes, onderdruktes, vervreemdes, verdeeldes en vreesbevange humaniteit nie. Dit is ook die uitroep van die hele natuurlike skepping wat deur mense vernietig word. Volgens Moltmann (1979:98) het Marx opgemerk dat die natuur wagtende is op 'n *ware bevrydende opstanding* in die humaanse koninkryk van mense. Die menslike liggaam wag vir *bevryding* van die sublimasie van die gees en die repressies van moraliteit, sê Freud. Materie in ons, en rondom ons, is *honger* vir die *bevrydingskragte* van die nuwe RGU-skepping. Die oproep om *bevryding* verenig die humaniteit en die natuur in 'n *enkele hoop*. Dit is wat 'n *RGU-teologie verskeidenheid-in-eenheid* sal noem. Die humaniteit en die natuur sal of vernietig word deur hulle *dualistiese skeidings* en vyandskappe, of hulle sal oorleef as *verenigde deelgenote* in nuwe RGU-gemeenskapsamelewings (Moltmann 1979:98).

Hierdie *sug na bevryding* hardloop nie net deur die mensdom en die natuur nie. Dit is ook God se eie wekroep. Die *Gees van God* sigself *honger* en *sug* met reikhalssende verlange na die *bevrydende verlossing* van die hele skepping in afwagting van die aanneming tot kinders, naamlik die verlossing van die magte van die dood. Die messiaanse tradisies van judaïsme en die christendom verwys nie na 'n apatiese God wat in die hemel op 'n troon sit in onaantasbare saligheid nie. Hulle verwys na dié God wat saam met sy verlate skepping ly, omdat Hy dit lief het (Moltmann 1974). God ly saam met sy mense in ballingskap, Hy ly saam met sy mensdom wat onmenslik geword het, Hy ly saam met sy skepping wat verslaaf is en onder die oordeel van die dood staan. Hy ly saam met hulle, Hy ly as gevolg van hulle, en hy ly vir hulle. God se lyding is die messiaanse geheim. Want die Gees het mense geskep vir RGU-bevryding, om die RGU-beeld van God te wees. Hy het die natuur geskep vir vreugde, as blyspel van sy goeie plesier. Dit is waarom God geaffekteer raak deur die wêreld se geskiedenis van lyding deur sy kreatiewe Gees, en is betrokke daarin deur Sy eie deelname aan pyn in en deur Jesus Christus. God se Gees *honger*, *sug* en roep uit vir bevryding van God se ganse RGU-skepping. Die Gees tree in vir diegene wat doofstom geraak het. Die Gees tree in met onuitspreeklike *sugtinge* wat te diep vir mense woorde is (Romeine 8:26). Dit is slegs op hierdie manier dat die Gees die hoop van nuwe herskeppings en transformasies lewendig kan hou. Die oproep tot vryheid is daarom universeel. 'n *RGU-teologie* noem dit 'n *RGU-bevryding*, wat alleenlik verstaan en vertolk kan word in die lig van die *Gees se RGU-vermoëns* om vir God se *RGU-koninkryksmensdom* in te tree (Moltmann 1979:98-99).

Binne die proefskrif se *mikro-makro-kosmiese RGU-omvang* fungeer dan ook 'n *holistiese RGU-vryheidsgedagte*, *verantwoordelike sin* en *rekenskapgewing*. *Vryheid* vereis *verantwoordelikheid* en *verantwoordelikheid* vereis *rekenskapgewing*. Die welbekende Negro-spiritual: *To be Free is what it's all about*, is die kern van ons gedagte aan 'n *RGU-teologie van vryheid*, *verantwoordelikheid* en *rekenskapgewing*. Die bevrydingsteoloog, Gutierrez (1987:73), gee 'n paslike bespreking oor: *Learning to be Free*. Gutierrez (1988:xvii) wys op hierdie *vryheidsgedagte* as 'n nuwe fase van die geskiedenis onder die teken van transformasie en ontwikkeling wat elke vlak van menslike aktiwiteit raak vanaf die ekonomie tot die religie. Dis 'n nuwe epog as 'n *kalros* tyd van *ywer vir volle emansipasie en bevryding* van elke vorm van knegskap, van persoonlike volwassenheid en van kollektiewe integrasie.

Sodanige *verantwoordelike vryheid* vind natuurlik ook onder andere weerklank binne 'n *holistiese RGU-omvang* in die persoonlike emansipasie, verantwoordbaarheid of rekenskapgewing van elke individuele persoon. Soveel persone, soveel boeke! In die lig van Salomo se stelling dat daar aan baie boeke maak geen einde kom nie en dat baie studie vermoeiing vir die vlees is (Pred.12:12), kan gevra word: Waarom dan 'n verdere vermoeiende studie oor 'n uitgetrapte onderwerp soos pneumatologie? Wat is die sin van 'n *nuwe studie* oor pneumatologie? Is daar werklik iets by te voeg by dit wat alreeds gesê en geskryf is? Is dit nie maar net 'n eensame piepende stemmetjie in die barre teologiese woestyn nie? Sekerlik nie! Daar is baie goeie redes vir hierdie kontekstuele studie. Dis allereers ons akademiese, teologiese én praksiologiese verantwoordelikheid. Teologie is in die tweede plek beslis 'n besondere vak. Daar word soms in die teologie gesê: *Elke kraai dink dat sy eier die witsste is*. Ware liefhebbers van teologie erken gewoonlik dat daar nie nog so 'n wit eier in die wêreld is nie. Want *teologie* het met *liefde* te make. Die blote feit dat 'n mens in die alledaagse wêreld nie veel met 'n graad in teologie kan doen nie, toon duidelik dat *teologie* 'n saak van *lus*, *belangstelling*, *voortrefte* en *entoesiasme* is. As 'n mens egter verplig word om teologie te bestudeer, maak dit die vak dood. Maar iemand wat *teologie* uit *liefde* graag wil bestudeer, sal nooit daaroor spyt wees nie (König 1980:1).

Klaus Nürnberger (1975:35) wys tereg op die voordeel van die *veelheid van teoloë* en hulle verskillende teologiese begripsgestaltes wat nie net die rykdom van die goddelike Woord in allerhande fasette ontplooi nie, maar ook daartoe bydra dat hierdie gestaltes mekaar aanvul en korrigeer. Die veelvuldigheid van hierdie Woordgestaltes is 'n manifestasie van die onbepaalde weelde en lewendigheid van die Woord in en deur die krag van die Gees. Maar dit is ook 'n middel waarmee die Woord sy eie waarheid teen vervalsing en besmetting verdedig. Elke botsing tussen die verskillende Woordgedaantes behoort naamlik tot diepergaande soektogte na die waarheid te lei.

König (in Eybers et al 1982:15) sny aan by Nürnberger as hy daarop wys dat die openbaring van God 'n *ryke inhoud* het. Dit is die openbaring van God, sy skepping en sy verhouding tot sy skepping. In hierdie sin is dit verkeerd om net God die voorwerp van teologiese studie te noem. In die teologie word inderdaad oor God nagedink, maar ook oor veel meer. God se ganse skepping, ingeslote die mens en die menslike samelewing, en sy verhouding tot sy skepping, ingeslote sy wil vir sy skepsels, sy doel met sy skepping, die ontwinging van sy verhouding met sy skepping, die verlossing en vernuwing van die mens en die res van die skepping, en nog veel meer, is alles ingeslote in sy openbaring, en daarom in die voorwerp van teologiese navorsing.

Hierdie proefskrif as 'n *nuwe pneumatologiese bydrae* tot 'n kontekstuele teologiese behoefte in die moderne en postmoderne suid-afrika, is inderdaad 'n verdere toonbeeld van die voortdurende inherente vernuwende dinamiek en dryfkrag wat daar in die teologie is. Toe *Jesus Christus* in sy *Geeskrag* duiwels uitgedryf het (Mt.12:28-29), was die volk verslae oor sy leer en wou hulle weet watter *nuwe feer* dit is (Mk.1:22, 27). God se pneumatologiese Geeskragte bring inderdaad *bevrydende, verantwoordelike en rekenskapgewende vernuwing*. Dit veroorsaak 'n *nuwe leer*, 'n *nuwe teologie*, 'n *nuwe RGU-pneumatologie*!

D Tracy (in Adams et al 1985:22) sê van die Duits-amerikaanse Tillich die volgende: *Tillich touched all present-day theologians by teaching them how to ask religious-theological questions. Especially in his method of correlation Tillich demonstrated how theology must always address a new situation and reinterpret the*

resources of the tradition for a new time (my kursivering). Adams wys dan daarop dat Tillich se metode en konsep van korrelasie verstaan moet word as 'n dinamiese interverwantskap van die dinamiese kragte in die werklikheid en die geskiedenis wat voortdurend besig is om *nuwe uitdrukking* te vind. So byvoorbeeld streef Tillich onder andere om 'n *nuwe effektiewe woord vir religie se verlossende krag te vind* (Adams et al 1985:1, 12).

L Gilkey (in Adams et al 1985:307-329) wys op die sentraliteit van 'n *Nuwe Wese* in Tillich se christologie. Die *Nuwe Wese* gesentreer in Jesus die Christus as dié perfekte *Nuwe Mens*, is die sentrale kategorie of simbool vir Tillich se teologie. Gilkey betrek dan ook die betekenis van die *Nuwe Wese* vir Tillich se denke as geheel: vir sy verstaan van christologie, die christendom, religie, God, eindigheid, kerk én kultuur. As gedissiplineerde refleksie op die self-interpretasie van die christengemeenskap, sit teologie vir Tillich die boodskap (wat konstitutief van daardie gemeenskap is) om in 'n intelligente en kontemporêre filosofiese (ontologiese) diskoers. In die geval van die christengemeenskap, is daardie boodskap die boodskap van die verskyning in die geskiedenis van die *Nuwe Wese: Jesus Christus sêlf*, die *nuwe staat van dinge*, die *nuwe realiteit* in Jesus wat daarom die Christus is. Dié *Nuwe Wese* is daarom allereers die fundamentele beginsel verduidelikend van Tillich se christologie en verteenwoordig so die determinatiewe christenaspek van sy teologiese sisteem. Ook Maimela (1987:101-120), Micks (1982:82-89) en Gutierrez (1988:81) fokus op hierdie *nuwe bevryde humaniteit in Jesus Christus*.

GW Neven (1980:101) wys op Noordmans se trinitariese idee van die Heilige Gees en die regverdiging waarin die Gees uit die goeie (maar na menslike maatstawwe die veragtelike) werk van die Seun 'n krag haal wat onweerstaanbaar is en die bose met mag wegstoot, sodat daar 'n *nuwe mens* en 'n *nuwe skepping* kan kom. Dit gaan dan ook in die algemene teologie veral oor *vernuwing*, oor *die relativerende nuwe vanuit die oue*. Ongelukkig is dit meestal nêr teoretiese abstraherings wat nooit in die historiese praxis neerslag vind nie. Daarenteen streef die bevrydingsteologieë na 'n induktiewe praksisgerigte *Theology for Artisans of a New Humanity* (Segundo 1973); *Theology in a New Key*, na die moontlikheid van *new direction*, na *Liberation as a New Note*, na 'n *nuwe hermeneutiek* (RM Brown 1978:19, 50, 80-97e.v.). G Gutiérrez (1988:xiii) sê in sy: *A Theology of Liberation: My purpose is not to elaborate an ideology to justify postures already taken...for our hope from within a commitment that seeks to become more radical. It is to reconsider the great themes of the Christian life within this radically changed perspective and with regard to the new questions posed by this commitment* (my kursivering). Daarom stry die latyns-amerikaanse Gutiérrez (1987, 1988) dan ook naarsstiglik vir 'n *nuwe konkrete spiritualiteit*. Die revolusieteologie soek na 'n *A New Breed of Christians, Beyond Colonial and Neo-colonial Christianity* (JM Bonino 1975:1-2 e.v.). Die swart teologie - veral in suid-afrika - het gewerk vir 'n *nuwe historiese postapartheidsbevryding* van witteologie se kolonialistiese onderdrukkingstelsels (Maimela 1981, 1986, 1987; Cone 1970, 1975). Hierdie *nuutheid* moet egter aan die *kragte van die Heilige Gees* gekoppel word! Dis 'n *radikale nuwe pneumatologiese RGU-spiritualiteit*, maar tegelyk ook 'n *nuwe verkonkretiseerde spiritualiteit* wat beslis ook nie die spirituele RGU-lewensdimensies uitsluit nie.

Weens hierdie *nuwe RGU-spiritualiteit* kan ook die sendingwetenskappe nie anders nie, as om die korns van die Gees en die opstanding van Christus te vertolk as 'n manifestasie aan die vroeë kerk van die feit dat 'n *nuwe era* die oue binnegeval het. Die *gawes van die Gees* en die *opstanding* was duidelike tekens dat dit sin gemaak het om nou reeds ooreenkomstig die standaarde van die *komende nuwe eeu* te leef en te teologiseer. Binne hierdie konteks moet die *nuwe-testamentiese* uitsprake oor die sending dan verstaan word, hoewel die nuwe-testamentiese skrywers nie die sending of die *nuwe era* eenders vertolk het nie. Noodwendig moet *elke nuwe bedeling* logiesgewys aanleiding gee tot 'n *voortdurende nuwerwordende dinamiek* in die sendingteologie, soos wat Bosch (1979:68) in 'n historiese perspektief die ontwikkeling van so 'n groeiende sendingteologie uitwys.

En ook in die *pneumatologiese locus* (leerstuk) van die tradisionele sistematiese teologie - waarvan hierdie proefskrif 'n bydrae is - is daar voortdurende beywering na die *nuwe vanuit die oue*. HI Lederle se werk oor *pneumatologie* is betitel: *Treasures Old and New* (1988). Die beskeie en nederige skrifgeleerde wat 'n leerling geword het in die koninkryk van die hemele, is soos 'n huisheer wat uit sy teologiese skat *nuwe en ou dinge* te

voorskyn bring (Mt.13:52). Die Gees (*ruach*) van God vir Israel is 'n ou maar altyd *nuwe* Gees wat 'n *nuwe* gees in *nuwe* lewens plant, waarop 'n *nuwe* wêreld ingegraveer is (Eseg.18:31; 36:26), in terme waarvan die oue vir die *nuwe* vernuil word, want 'n mens sit tog nie 'n *nuwe* lap ('n nuwe teologie) op 'n ou kleed ('n ou vorm van teologie) nie, 'n mens gooi nie *nuwe* wyn (nuwe leerstellige inhoud) in ou leersakke (ou vorme van geloofsbelydenisse) nie (Mt.9:16-17). Dié *nuwe* Gees van Jahweh (Eseg.36:26-27) wek 'n *nuwe* Jesus op uit 'n *nuwe* graf (Mt.27:60) met 'n *nuwe* leer (Mk.1:27; Hd.17:19) en *nuwe* gebod (Jh.13:34; 1Jh.2:7) van 'n *nuwe* verbond (Hbr.8:8-10) of *nuwe* testament met nuwe wyn (Mat.26:28-29), waarvolgens die ou mens as *nuwe* skepsel (2Kor.5:17) soos 'n *nuwe* deeg (1Kor.5:7) 'n *nuwe* mens (Ef.2:15; 4:24) kan word met 'n *nuwe* gees (Eseg.36:26), om 'n *nuwe* naam (Opb.2:17) met *nuwe* lewe (Rm.6:4) te ontvang en *nuwe* tale (Mk.16:17) te kan praat en 'n *nuwe* lied (Opb.5:9) te kan sing sodat daar in 'n *nuwe* Jerusalem op 'n *nuwe* aarde geleef kan word (Opb.21:1-5). Sodanige vernuwendes RGU-insigte vind ook neerslag in *nuwe* RGU-benaderings tot *nuwe* RGU-uitbreidings vir 'n nuwe RGU-pneumatologie.

1.2 Die RGU-omvang: breedtes, dieptes en hoogtes van die studieveld

Die proefskrif-titel: 'n *Radikale en Gedifferensieerde Universumgerigte Pentekostalisme*, wys duidelik dat hierdie *nuwe* RGU-pentekostalisme 'n álomvattende, állesinsluitende en állesinvullende *pneumatologiese omvang* het wat radikaal sal verskil van die normale *klassieke pentekostalisme*. GW Neven se werk: *In de Speelruimte van de Geest* (1980), kan amper 'n paslike titel vir hierdie navorsing se RGU-pneumatologie wees. Hoe omvangryk, groot, hoog, diep én breed is die Gees se speelruimtes? Onmeetlik! Terwyl ons studie se perspektief volgens 'n radikale en gedifferensieerde universumgerigte *metodologie* na die pneumatologiese essensie van pentekostalisme se spiritualiteite kyk, lewer hierdie proefskrif tegelyk 'n spesifieke en besondere unieke bydrae tot die pneumatologiese debat in die vorm van 'n RGU-model van pentekostalistiese pneumatologie wat teologies-filosofies gefundeerd en teoreties-praksiologies geïmplementeerd is. Maar wat is die werklike omvang van so 'n RGU-pentekostalisme en waarin lê hierdie omvang gesetel? Om hierdie vraag te beantwoord, word daar gebruik gemaak van verhelderende begrippe, soos byvoorbeeld *holïsme* in die filosofie, en *gestaltisme* in die psigologie, wat amper as uitruilbare begrippe in 'n RGU-pneumatologie toegepas kan word.

'n *Nuwe* RGU-pneumatologie begin allereers met *holisties-geïntegreerde* RGU-beskouings oor God, mens en werklikheid, as 'n *éénheid-in-verskeidenheid*, waarvan die *somtotaal* in en deur die onmeetlike kragtige bemaatigende werkinge van die *Heilige Gees*, *pneumatologies* baie groter is as die samestellende dele van daardie God-mens-werklikheid. Die duitse naamwoord *gestalt* kan nie heeltemal akkuraat gedefinieer word in afrikaans nie. Die naaste benadering van die betekenis daarvan is die woorde: vorm, figuur, konfigurasie en struktuur. *Gestaltisme* dui op die eenheidsgeheel van bewussyn én liggaam, en is in die sielkunde van die 20ste eeu 'n sielkundige teorie waarvolgens die totaliteit van menslike ervarings véél groter is as die som van die samestellende komponente van daardie ervarings. So sal een sensoriese persepsie meer wees as die som van 'n hele aantal van sensoriese indrukke, en word dit 'n georganiseerde en betekenisvolle ervaring wat 'n konfigurasie of patroon van sy eie het. Die twee Duits-amerikaanse psigoloë, Koffka en Köhler, en die duitse psigoloog, Wertheimer, was invloedryk in die ontwikkeling van die *gestalt skool* (Hjelle & Ziegler 1976:8; Downey et al 1968:199, 619; Coleman 1980:660).

Die praktiese betekenis van *gestaltisme* kan gesien word in, onder andere, 'n vergelyking van die gedifferensieerde benaderings van *gestaltistiese* en *behavioristiese* psigoloë. Teenoor gestaltiste se holistiese benadering, is behavioriste elementalisties ingestel. Waar behavioriste soos BF Skinner (1938, 1950, 1953) die leerproses van mense en diere beskou as kondisionering, verstaan gestaltiste dit in terme van insig. Waar behavioriste spesifiek aangeleerde response op eenvoudige stimuli ondersoek, bestudeer gestaltiste patrone van response op ingewikkelde netwerke van stimulusvelde. Behavioriste beklemtoon elemente, en gestaltiste benadruk geheelbeelde. Die *gestalt-idee* se invloed in kontemporêre persoonlikheidsteorieë, kan die beste waargeneem word in die verskeie pogings deur bekende psigoloë om persoonlikheid op 'n holistiese manier te

konseptualiseer en te waardeer. Ongeag of hulle hulself identifiseer as gestaltiste, beskou baie psigoloë vandag persoonlikheid as 'n georganiseerde dinamiese geheel wat nie gereduseer kan word tot die som van al die samestellende dele nie. Holistiese konsepsies van hierdie tipe is 'n integrale deel van die persoonlikheidsteorieë van Gordon Allport, Abraham Maslow en Carl Rogers (Hjelle & Ziegler 1976:8,171-207, 249-283, 287-328; Coleman 1980:58-70).

Smuts (1927) se *holisme*, E van Niekerk (1985:2) se aanmeakaarkoppeling van filosofiese skole met hulle gepaardgaande beskouings oor God, die lewe en die wêreld, en Heyns (1986) se holistiese benadering tot 'n saamgestelde verskeidenheid van samelewingsverbande tot diens van sy teologiese etiek wat méér is as bloot net die meganiese verbinding van die somtotaal van al sy lede, is goeie voorbeelde van volwaardige holisties-geïntegreerde RGU-perspektiewe vir pentekostalisme jeens God, mens en werklikheid. Vergelyk ook Stoker (1967) se holistiese realiteitsperspektief, Kriel (1988:55) se volle kompleksiteitsbenadering, Gutierrez (1987:88) se *all-embracing* perspektief, en veral Lederie (1988) se geïntegreerde pneumatologiese Geesdoopmodel. *Holisme* is een van die *grondbegrippe* in 'n *RGU-pneumatologie*.

Holisme is 'n woord wat deur generaal Smuts van suid-afrika geskep is en sindsdien algemeen aanvaar word (Stoker 1967:148; EM Van Niekerk 1995). Smuts wys dat daar onder die oppervlak verreikende veranderinge in die fundamentele idees en houdings van sy tyd in plek begin kom het, en dat die wêreld van môre 'n totaal verskillende een is van dié een wat die wêreld en suid-afrikaners in die afgrond van 1914 ingelei het. In hierdie verband rus daar 'n groot plig op alle wetenskappe en filosofieë. Die hoëre denke van Smuts se dag behoort sigself nie uit te put met fyn gespinde tegnikaliteite van spekulasies, teorieë of navorsing nie, maar behoort sigself te beskou as toegewyd tot praktiese dienste en behoort gedistingeerde bydraes te maak tot die opbou van nuwe konstruktiewe wêreldsienings - soos wat 'n nuwe RGU-pneumatologie poog om te doen. Smuts het geglo dat hy in sy tyd deur een van die grootste transisionele epogte van die geskiedenis gegaan het en bedreig was met vele reaksies aan die een kant en disintegrasies aan die ander kant. Die ou bakenligte word dowwer en ligte van nuwe idees moet as leiding vir alle mense aan die brand gestee word. Die seggenskap lê grootliks by die wêreld se intellektuele leiers. As laaste toevlug steun beskawings op hulle algemene idees en dis niks anders as spirituele strukture van die dominante idees wat sigself uitdruk in terme van instellings en subtiële atmosfeer van verskillende kulture nie. Indien die kern van alle kulture gered moet word, sal mense verplig word om nuwe en voller teoretiese en praktiese uitdrukkings te vind vir groot reddingseenhede - die eenheid van alle realiteite in hulle volle spektrums, die eenheid van lewe in alle vorme, die eenheid van alle idees regdeur alle menslike beskawings, en die eenheid van alle menslike lewe met die misterie van 'n RGU-kosmos in alle religieuse en pneumatologiese geloof en aspirasies. *Holisme* is 'n RGU-grype na nuwe RGU-ligte en na nuwe RGU-perspektiewe. En Smuts reken tereg dat as die volle mate van die implikasies daarvan gerealiseer is, alle mense dan tot veel gunstiger atmosfeer vir verdere vorderings sal toetree.

Smuts se werk: *Holism and Evolution* (1927) handel oor sommige probleme wat binne die debatteerbare *grensland* val tussen *wetenskap* en *filosofie*. Dit is 'n boek wat nie gaan oor wetenskap of filosofie nie maar oor punte van kontak tussen die twee. Vir Smuts is dit die oppervlak van kontak tussen die twee wat as vrugbaar en kreatief bewys sal word vir die toekomstige vooruitgang in beide en waartoe spesiale aandag gegee behoort te word. Sommige probleme tussen die twee word hier gekonsidereer in die lig van resente vorderings in fisiese en biologiese wetenskappe. En 'n herondersoek van fundamentele konsepte in die lig van hierdie vorderings openbaar die bestaan van 'n tot hiertoe verwaarloosde faktor of beginsel van 'n baie belangrike aard. Die faktor genaamd *holisme*, onderlê die sintetiese tendense in die universum en is die beginsel vir die oorsprong en vooruitgang van *holismes* in die universum. 'n Posing is aangewend om te toon dat hierdie heelmaking of holistiese tendens fundamenteel in die natuur is, dat dit 'n goedgemerkte versakerbare karakter het, en dat evolusie niks minder is as die graduele ontwikkeling en stratifikasie van progressiewe reekse van geheelhede, strekkende van die anorganiese beginpunte tot die hoogste vlakke van spirituele skeppings. Smuts se boek handel dus oor primêre konsepte van materie, lewe, verstand en persoonlikheid in die lig van die holistiese

beginsel, en bespreek sommige van die probleme van evolusie vanuit hierdie nuwe perspektief. Dit is veral die fundamentele begrip van holisme wat Smuts wil verduidelik en regverdig, sowel as die wetenskaplike en filosofiese perspektief waartoe dit lei. Smuts is korrek as hy glo dat holisme en die holistiese perspektief belangrik is ten opsigte van die hoofprobleme van wetenskap en filosofie, etiek, kuns en aanverwante onderwerpe - soos ook die teologie en pneumatologie. Die ou konsepte en formules is nie langer meer voldoende om ons moderne uitkyk uit te druk nie. Die ou verharde wyses kan nie meer langer die nuwe gistende wyn hou nie. Die spirituele tempel van die toekoms, terwyl dit grootliks gebou word van die ou welbeproepte materiale, benodig nuwe en meer voldoende fondasies in die lig van die groot uitbreidings van ons intellektuele horisonne. Smuts se boek dui die lyne aan waarlangs sy eie denke gegaan het in die soeke vir nuwe en meer bevredigende konsepte. Gewis sluit Stoker (1967) by Smuts aan met sy samehangende holistiese lewens- en wêreldbeskouing. Vergelyk ook Stoker (1961) se: *Beginnels en Metodes in die Wetenskap*.

Stoker (1967:14, 16) verstaan onder *wêreldbeskouings* die diepste sin wat die werklikheid vir mense het, insluitende die vóórwetenskaplike én die wetenskaplike - byvoorbeeld teologiese, wysgerige of natuurwetenskaplike beskouings van die wêreld. En onder *wêreld* verstaan hy bowendien nie net die aarde of net menslike wêreld nie, maar die hêle universum, insluitende die sterre-heelal en verdere stowwe, plante, diere en mense, asook natuur, kultuur en godsdienste. Dit is dus 'n beskouing wat alles insluit van die geskape engele-wêreldes tesame met die aardsgeskepe heelal, wat ook universum of kosmos genoem word. Dit sluit álles menslike doen en late in wat uitdrukking gee aan die eintlike en diepste uiterste sinvolhede, dryfvere en beweegredes en belanges wat die werklikheid - insluitende God, die wêreld, en die mens se bestaan en sy lewe - vir mense het. Vanuit hierdie *dieptes* kom selfs die wetenskap voort om sin te kry. Dis *dieptes* wat selfs die wetenskap nie ten volle kan peil nie. Dis ook *religieuse dieptes* wat die menslike verstand te bowe gaan, en met *misterieuse dieptes* van menslike lewens, en van álles wat tot menslike lewens spreek, om antwoorde oor geloof, kennis, waardering en daadwerklike optredes te bekom. Oor hierdie onpeilbare *misterieuse dieptes van die Gees*, stem Haught (1986:11-24) beslis saam (Tillich in Adams et al 1985).

Mense is nie net loutere individue nie, maar ook *sosiale gemeenskapswesens* (Micks 1983:32) of eerder samelewingswesens wat op gedifferensieerde wyses innig en innerlik met álles samelewings verbind is en deur 'n gemeenskapsgees wat in religieuse grondmotiewe wortel, uiting vind in gemeenskaplike taakstellings, ervarings, lotgevälle en aspirasies. En as gemeenskapswesens vorm mense hulle beskouings oor God, die lewe en die wêreld, en word dit op álles samelewingsvlakke - huis, kerk, skool, en so meer - van geslag tot geslag oorgedra. Dus is die sosiale aard van álles beskouings oor God, mens en werklikheid kenmerkend. Heyns (1986:12) stem saam.

Ook het álles beskouings rakende God, mens en wêreld slegs met fundamentele oortuigings of dan uiterste belange te doen (Nürnberg 1984:147-177). Dat roosborne in tuine groei, of dat die gebel van buurmense se honde gehoor kan word, of dat vier plus vier agt is, verskaf geen Godsbeskoulike, lewensbeskoulike of wêreldbeskoulike kennis nie. Maar álles Godsbeskoulike, lewensbeskoulike en wêreldbeskoulike oortuigings is allereers fundamenteel in dié sin dat dit innig verbind is met die diepste roersele van álles menslike lewensvorme, met die diepste van hulle lewensbestane, met hulle hêle persoon-wees en dat dit in fundamentele én universele sin, hulle lewenswandelinge en lewenstyle rig en lei. Dit hang met die volgende saam.

Beskouings oor God, die mens en die wêreld, is as sodanig fundamenteel van aard omdat dit bestaan uit antwoorde wat mense gee op fundamentele vrae aangaande God (of afvallige plaasvervangers vir God), mens én wêreld in hulle onderlinge verhoudings - insluitende vrae oor die oorsprong van sin en doel van alle dinge, lewe, dood, onsterflikheid, sonde en kwaad met hulle oorspronge en die oorwinnings daarvoor, toeval en bestemming, vryheid, skuld en verantwoordelikheid; fundamentele vrae oor wat mense behoort te glo, te ken, te vertrou, te verwag en te doen; vrae wat in 'n fundamentele sin mense se lewens en wêreldes asook hulle bestaanswyses in die wêreld, sinvol, betekenisvol, waardevol en ryk aan doel maak (E van Niekerk 1985; Tillich in Adams 1985; Micks 1982; Smuts 1927).

Hierdie antwoorde op fundamentele vrae staan egter nie los van mekaar nie, maar vorm 'n samehangende geheel, ongeag of hierdie geheel deur mense se afval *dualisties* en *innerlik verskeur* is of nie. Dit beteken dat hierdie *geheel nie van die res van menslike kenne losgemaak kan word nie*. Beskouings oor God, mens, lewe, werklikheid en wêreld omspan, dra, belig en lei alle ander kennis en aksies wat daardeur geïnisiëer word. Sulke beskouings vertoon dan ook 'n *allesomvattende universele karakter*, ongeag of daar gevalle van *dualismes* tussen godsdiens en kultuur, kerk en wêreld, kerk en nie-kerk, teologie en nie-teologie, of genade en natuur, onderskei word (Heyns 1986:11-30; E van Niekerk 1985:44-88).

Streng gesproke behoort die woorde *in tendens* telkens bygevoeg word. *In tendens* is alle beskouings oor God, mens, en werklikheid *fundamenteel*. Want as mag, rykdom of sinnedustige byvoorbeeld die sentrale rol speel in mense se beskouings oor God, mens en wêreld, dan vorm dergelike motiewe die belangrikste wat vir hulle aan die menslike lewe, kenne en doen die eintlike sin en waarde gee. *In tendens* is alle beskouings oor God, mens en werklikheid *universeel*. Want vir diegene wie se beskouings oor God, mens en werklikheid *vereng* is tot byvoorbeeld die oombliklike hede, tot die onmiddellike omgewing of tot die nuttige, omvat dergelike motiewe al wat mense vir hulle lewens van werklike belang ag. Hierby moet gevoeg word dat *alle* beskouings oor God, mens en wêreld, *in tendens 'n eenheid vorm*, dit wil sê, integraal is, daargelate of dit fundamenteel op één prinsipie berus – soos in die geval van byvoorbeeld teosentriese of ekklesiosentriese, of humanistiese of naturalistiese beskouings oor God, mens en wêreld – of op méér beginsels wat op diverse maniere in dialektiese spanning verbind word – soos byvoorbeeld dié van natuur en genade, of van God en wêreld, of soos byvoorbeeld in die persiese beskouings oor God, mens en wêreld van goed en kwaad, of van gees en natuur (Stoker 1969:14-16).

Sommige gesaghebbendes wil net van 'n lewensbeskouing praat en nie ook nog van 'n wêreldbeskouing nie. En die meeste skrywers oor lewensbeskouings en wêreldbeskouings, laat ook nog 'n Godsbeskouing sommer net weg uit hulle beskoulike diskussies. Al drie perspektiewe behoort egter in hulle onverbreeklike verbondenheid saamgevat te word. Want aan die een kant leef mense in die wêreld, speel hulle in die wêreld hulle onderskeie rolle en vind hulle onder andere juis in die wêreld wat hulle te doen staan voor God se aangesig. Want in die wêreld vind hulle die take wat aan hulle lewens sin, doel en waarde gee. Aan die ander kant is die wêreld juis op mense aangewese vir die *aktualiserings* van *al hulle ingebore latente moontlikhede* – soos onder andere die vorming van kulture uit die natuur. Sonder *Godsbeskouings* hang *wêreldbeskouings* en *lewensbeskouings* in die lug en verloor dit die basis vir hulle praktiese inslag. Sonder 'n Godsbeskouing kom die betrokkenheid van die wêreld op die mens nie tot sy reg nie. Die geskiedenis van alle beskouings oor God, lewe en wêreld getuig van die innerlike verbondenheid, ook al mag die klem by tye of in bepaalde gevalle meer op die een as op die ander val (Stoker 1967:16).

Om die term *beskouing* in die reeds genoemde drie beskouings nader te betrag en te presiseer, behoort daar verder op *Godsbeskoulike, lewensbeskoulike en wêreldbeskoulike oortuigings* gefokus te word. Sodanige beskouings oor God, mens, en wêreld, is as beskouings kennis. Maar dit is vóór-wetenskaplike kennis wat wetenskaplike kennis voorafgaan. Sodanige beskoulike kennis bevat *misterieuse dieptes*, innig verbind met die *diepste bestaan* van mense en die *diepste roersele* van hulle lewensbestane, *dieptes* wat hulle nie deur bloot wetenskaplike, logiese of teoretiese redeneringe laat weerlê nie – tensy hierdie redeneringe op hul beurt veranker is in, en gelei word deur die *dieptes* van ander sienings oor God, die mens en die wêreld, en daardeur die *diepste wesenlikheid van mense* raak en hulle sodoende *bekeer* – wat betref hulle sienswyses van God, van die mens en van die wêreld (Stoker 1986:19). As kennis het hierdie God-lewens-en- wêreldbeskoulike kennis sekere logiese en teoretiese kante, maar dit het dan meteen ook voortreflike praktiese betekenis. Dit is innig vervleg met die hêle konkrete *lewe* van mense. Dit is kennis, gevorm in die dinamiek van die *lewe*, en tegelyk kennis wat mense weer in beweging bring. Dit laat hulle handel en bepaal op fundamentele en omvattende wyses hulle totale lewenswandelopsette.

Stoker as christenfilosoof, se teoretiese raamwerke vind ook konkrete praktiese neerslag in sy hele lewe en werk, wat as 'n goeie toonbeeld dien van teologies-filosofies-wetenskaplike pogings téén *eendimensionaliteit*

en die *globale omvangryke geïntegreerdheid* wat ook hierdie proefskrif ten grondslag lê. Tereg noem Heyns in 'n voorwoord tot Stoker se boek: *Oorsprong en Rigting* (1967:7), vir Stoker 'n *geïntegreerde mens*. Die rede? Stoker se akademiese arbeid, sy godsdienstelewens en sy volksmeelewing is nie drie losstaande lewensektore wat vreemd van mekaar staan nie. Maar dit vorm die wedersyds bevrugterende komponente van 'n onlosmaaklike eenheid in sy persoon. Stoker het volgens Heyns nie 'n gekonsentreerde intellektuele arbeid beoefen wat hom van sy Godsgebondenheid en die volksgemeenskap losgemaak het of krities-veroordelend daarteenoor laat staan het nie. Maar hy leef én dink uit die diepte van sy Skeppergebondenheid en die verwantskappe waarin hy weet dat hy as mens geplaas is. Nes sy persoon is ook sy lewenslange wysgerige arbeid nie geïsoleer en gereserveer nêr vir abstrakte bespiegeling en genotvolle denk-akrobatiek nie, maar dis deel van die mens se geesteskulturele roeping. Daarom het hy 'n Skrifgefundeerde wysbegeerte uitgebou. Een van die aangrypende implikasies vir Heyns hiervan is die feit dat Stoker nie van calvinistiese denkers vervreemd geraak het nie, maar juis in konstante dialoog met hulle gebly het. Stoker se beginselvastheid toon dan tereg ook vir Heyns dat 'n oop gesprek met die *wêreld* nie *uitgesluit* is nie, maar dit juis moontlik maak. En hierdie dialoogbeginsel trek Stoker deur tot die teologie, wysbegeerte en alle ander vakwetenskappe wat in voortdurende wisselwerking met mekaar moet staan. Heyns vervolg: *Vir al drie die genoemde wetenskappe gaan dit immers om die waarheid en in hierdie worsteling kan die een die hulp van die ander nie ontbeer nie. Dat hy hom aan die Potchefstroomse Universiteit vir C.H.O. dan ook beywer het vir die instelling van 'n verpligte kursus - Beginsel- en Metodeleer (later Studium Universale genoem) - wat moes dien as inleiding tot die wysgerige grondslae wat aan elke wetenskap ten grondslag lê, getuig nie net van die konsekwente deurvoering van sy beginsels nie, maar ook van die dinamiese krag wat in sy oortuiging opgesluit lê.* Later word daar ook dieper ingegaan op E van Niekerk (1985:69-88) se ooreenstemming met Stoker se holistiese eenheid in diversiteit van die verskillende teologiese en nie-teologiese wetenskappe.

Inderdaad stem E van Niekerk (1985:69-102, 103e.v.,163) van Unisa met Stoker ooreen in sy bespreking oor die nuwetydse funksionele denke waarin die grensbegrippe God, mens en wêreld in holistiese samehang beskou moet word, want geen vakdisipline behoort alleenreg op die besinning oor of God, of mens, of wêreld te hê nie; al drie moet in elke vakwetenskap funksioneer, want die brug waarmee die teologie iets oor enige van hierdie drie grensbegrippe kan sê, is die universele wêreldsamehang.

Noordmans se holisties-geïntegreerde teologie is 'n verdere voorbeeld. Neven (1980:14-15) fokus onder andere op Oepkes Noordmans se geloofsleer. In die eerste bundel: *Tijdgenoot en Getuige* (1980:14-15) bespreek Neven die biografie en teologie oor Noordmans se teologiese teorie onder die druk van die **eendimensionaliteit**. Skryfruimtelike gebrek verhoed 'n volledige bespreking van Noordmans se hantering van **eendimensionele** denke. Vergelyk ook H Marcuse in sy: *One-dimensional Man* (1964). Onder die opskrif: *Eendimensionaliteit*, gee Neven verslag van 'n intensiewe bemoëienis met die kernmoment van Noordmans se werk. Neven volg Noordmans by die uitwerk en vorming van sy teologiese visie op die ontwikkeling van die Europese kultuur gedurende die eerste 50 jaar van die 20ste eeu. Noordmans kom as worstelende mens uit die 19de eeu waar hy 'n radikale kulturele omslag meegemaak het, wat die hele Europese kultuur en menslike wesensbestaan diepgrondig geraak en bepaal het. Die manier waarop dié mense gevoel, gekyk, gespeel, gewerk, gespreek en geluister het, is hierdeur geraak. In die lig van hierdie ingrypende bestaanstreffende kulturele wending ontwikkel Noordmans sy teologie met die mens as deelnemer van dit alles wat gebeur.

Neven hou hom egter besig met probleme wat Noordmans in sy werk heel diep gepeil het. Maar Neven gaan een stap verder deur die hoofvraag te stel oor dit waarvoor Noordmans homself vanaf die begin van sy teologiese aktiwiteit op ingestel het, en wat vir Neven 'n vraag van die allereerste orde is. Hierdie vraag formuleer Neven soos volg: *Hoe kan ons vandag as westerse christene in ons gebroke lewensorientasie vashou aan die woord en die gees van 'n God wat gesê het dat die wêreld waarvan Hy die Maker en Inspireerder is, héél en onskendbaar is? Hoe kan ons vandag bly glo in 'n wyse van menslike bestaan wat anders is en méér is as wat ons in ons bestaande gefragmenteerde kultuur daarvan maak?* Kortom: Hoe word ons gerig op 'n gesonde holistiese

werklikheid wat veel méér en anders is as dit wat ons vandag voor ons sien en waarop ons in ons identifisering daarvan 'n invloed kan probeer uitoefen? Volgens Nürnberger (1984:317e.v.) is hierdie verskynsel tereg 'n tergende onontwykbare dubbelsinnigheid in die werklikheid. E van Niekerk (1985:1-42) beskryf dit weer in terme van dualisties-verskeurde vanselfsprekendhede.

Die soeke na transendensie staan in ons eeu onder 'n hoë eendimensionele of horisontalistiese druk. In 1964 bring H Marcuse in sy *One-dimensional Man*, 'n ontwikkeling onder woorde waarmee Noordmans homself van meet af gekonfronteerd gesien het. Die eendimensionele mens is dié mens wat 'n visioen van 'n ongerepte en ongeskonde wêreld laat vaar het, wat die soeke na 'n ander transendente land laat vaar het, wat tevrede is met dit wat die tasbare wêreld voor sy oë hom bied en bereid is om die totaliteit van sy redelike en tegniese vermoëns te benut en te laat benut deur die uitbuiting van hierdie wêreld. Smuts se soektog na holisme is 'n bewys van sy diepe besef van die negatiwiteit van eendimensionele beskouings van God, mens en werklikheid. Kelsey (1987:15-25) beskryf die dors na 'n bowe-materiële transendensie om van 'n eendimensionele materialistiese perspektief weg te kom. Murray (1975:6, 7, 10) gaan met Kelsey akkoord.

Volgens Neven ken hierdie mens slegs één dimensie: dié dimensie of ruimte waarin redelikheid gelyk is aan uitvoerbaarheid. In hierdie dimensie kom die vraag of diegene waarmee ons sogenaamd redelik besig is, ook goed is, en vir wat dit dan wel goed is, en vir wie dit nie goed is nie. En die ander vraag is of ons eie geproduseerde redelikheid ook waar en ongeskonde is of nie? Ons kan sê dat Marcuse ons in sy maatskappykritiese skets die ineenskrompeling laat sien van die wêreld deurdat die mens wat daarin die seggenskap het, die vraag na wat goed en waar is, uitgeskakel het. Dit is eintlik maar één manier van dink, dit is maar één manier van wetenskaplik besig wees, dit is maar één wyse van helder en deursigtige spreke (Marcuse 1964:123-203).

Die mees opvallende van hierdie eendimensionele mens is dat hy as 'n konkrete mens, soos hierdie of enige ander mens met één gelaat en één naam, met één persoonlike lewensgeskiedenis en verantwoordelikheid, nie meer bestaan nie. As konkrete mens is hy die slagoffer van die eendimensionele wêreld en het hy uit die gesprek verdwyn. Ter wille van hierdie eendimensionele mens, ter wille van die diensstryd om te bestaan, kom Marcuse in beweging. Ter wille van hierdie eendimensionele mens wat onder die druk van die eendimensionaliteit is en in groot asemnood is, ontwerp Noordmans sy teologie (Noordmans 1955). Wanneer ons alles wat ons nodig het hier benede kan vind, sou die verheffing en die aanbidding geen plek in ons lewens gehad het nie. Nou én in die toekoms hang die heil van die mensheid af van die rigting na bo. Wie hierdie bowe-dimensie uit ons bestaan wegdink of prakties verwaarloos, maak 'n einde aan ons saak (Lederle 1987:10e.v.; Murray 1975:4; Kelsey 1987; König 1980:138e.v.). Dit gaan met hulle soos met die amptenaar uit Kafka se: *Die Verwandlung*, wat homself een oggend in die bed teruggevind het as 'n afgeplatte skaaldier. Toe sy platheid volkome was, was hy met 'n besem weggevee. Beide Van Erkelens en Kelsey het ook gestry met die eendimensionele denkrigtings en die gepaardgaande verskeurdhede van die lewe.

Beide Kelsey (1987) en Van Erkelens (1988) se lewens was dualisties verdeel, en beide het oorbruggende oplossings in Jung se dieptepsigologie gevind. Kelsey (1987:9-10) verwys na sy dualistiese verskeurdheid tussen materialisme en spiritualisme, en hoe Jungiaanse insigte hom heel gemaak het: *Later through the work of CG Jung I found an experiential way of relating to the spiritual domain*. Hy erken dan ook dat met die eerste publisering van sy boek: *Encounter with God*, hy gekritiseer was vir die aanbidding van 'n dualistiese siening van die werklikheid. Maar in die jare wat daarop gevolg het, het hy 'n meer komprehensiewe skema of diagram van die werklikheid ontwikkel. Kelsey (1987:111 en 154) vra dat sy diagramme gesien moet word as gedeeltelike aspekte van 'n meer inklusiewe prent van die werklikheid soos gesien vanuit sy perspektief van die christendom as psigologie.

'n Interessante filosofiese variasie op die tema van 'n wêreldbeeld van eenheid-in-verskeidenheid, kom op die tafel deur H van Erkelens se boek: *Einstein, Jung en de Relativiteit van God* (1988). In hoofstuk 11 oor *Die Relativiteit van God* kom interessante gedagtes na vore. Toe Van Erkelens (1988:9-15) die natuurkunde begin bestudeer het, was hy aangegryp deur Albert Einstein se relativiteitsteorie, veral wat betref Einstein se

swaartekrag-vergelykings, wat skynbaar die ganse heelal regeer. Aanvanklik het Van Erkelens gedink dat dit die uiterste was wat oor die materiële skepping gesê kon word, en dat kennisname van Einstein se gravitasie-vergelykings amper gelyk gestaan het aan die verwerping van alwetendheid. Van Erkelens het dus 'n eienskap wat normaalweg aan God toegeskryf word, aan die swaartekragteorie van Einstein toegedig. Toe hy later egter Carl Gustav Jung se dieptepsielkunde ontdek, het hy ineens besef dat die goddelike wysheid nie net in abstrakte formules van die teoretiese fisika te vind was nie, maar ook in dit wat uit die duisternis van die onbewuste voortkom. Maar kennis vanweë sy werklike konfrontasies met die objektiewe fisiese werklikheid daarbuite, het sy binnewêreld en sy buitewêreld uitmekaar begin trek. Dit het vir hom begin lyk of natuurkunde en dieptepsigologie twee los wêreldes is wat geen enkele raakvlak het nie. Die oneindige ruimtes van die heelal, waarvan die deurvorsing vir hom die sin van die lewe beteken het, het onverwags in 'n groot gapende leegte verander waarin dooie materie aan abstrakte en onpersoonlike wette gehoorsaam was. Dit alles het hom geweldig beangs gemaak (Van Erkelens 1988:9).

Gevolglik het hy dit sy lewenstaak gemaak om die kloof tussen dié God wat in mense se *siele* is, en die sinnelose *ontsielde* materiële werklikheid, te probeer oorbrug. Daar was later egter twee verskillende ervarings: (1) 'n droomervaring, en (2) 'n ervaring van natuurskoon, wat vir hom deurslaggewend was in sy soeke na hierdie brug. Weens 'n indrukwekkende droomervaring, het 'n latere ervaring van die natuur se verruklike skoonheid gekoppel aan die droom, vir hom in 'n helende religieuse belewenis verander. Skynbaar was dit nou ook moontlik om God buite mense se *siele* in die natuur te ontmoet. Volgens Van Erkelens (1988:10-11) het hy in Jung se beginsel van sinchronisiteit die bevestiging gekry vir hierdie ontdekking van hom. Só het hy dan begin om die verwantskap tussen natuurkunde en dieptepsielkunde na te spoor, waarvan sy gekwoteerde werk, die voorlopige eindresultaat is. Sy oorgang vanaf Einstein na Jung is volgens homself (1988:12) nogal drasties van aard. Hoewel beide Einstein en Jung op soek was na 'n hoër werklikheid, kom hulle by verskillende werklikheidsbeskouings uit. Volgens Einstein se nuwe tydruimtelike relativiteitsteorie, word die materiële werklikheid geheel en al bepaal deur fisiese wetmatighede. Vir die toeval was daar geen plek nie, want *God dobbel nie*, soos Einstein altyd gesê het (Van Erkelens 1988:12).

By Jung dobbel God wel. Vele ontwikkelings, soos die evolusie van die lewe of die gang van mense se individuele lewensweë, word vir Jung bepaal deur toevallighede. En in hierdie toevallighede is elemente wat sin aan die lewe gee. Want naas kousaliteit is ook faktore van sinchronisiteit wat aan die lewenswêreld sinvolle samehang gee. Die enigste instansie wat hierdie sin kan vasstel, is die mens. En daaruit konkludeer Jung dat die menslike bewussyn 'n kosmiese betekenis het. Anders as Einstein se wiskundige formules, is Jung se analitiese dieptepsigologie gebou op die taal wat verwant is aan die mitologie, die poësie, en die religie. Tog erken Van Erkelens (1988:13) dat hierdie soort taal 'n geslote boek kan bly, en gevolglik kan veroorsaak dat die subjektiewe ervarings wat daardeur beskryf moet word, verlore kan gaan (Van Erkelens 1988:12-13).

Een van die sentrale konsepsies uit die analitiese psigologie is Jung se begrip van *Zelf*, wat 'n aanduiding is van dié sentrum in die psige van mense, wat sin aan die lewe gee. Die *Zelf* is die sentrum van die totale bewuste-onbewuste psige, die simbool van heelheid, die beginsel van oriëntasie en sin-gewing, die oorsprong en doel van die psigiese ontwikkeling, 'n soort samebindende wêreldsiel. Van Erkelens (1988:13) wys op Jung se definisie van die *Zelf*, en gebruik sy eie vertaalde aanhaling uit Jung se werk: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, waarvolgens die *Zelf* 'n psigologiese begrip of konstruksie is, wat aan onkenbare psigologiese essensie uitdrukking moet gee. Dit gaan om 'n essensie wat ons as sodanig nie kan begryp nie. Dis 'n essensie wat ons begripsvermoëns te bowe gaan. 'n Mens sou dit net sowel *God* kon noem (Van Erkelens 1988:13, 264; Du Preez 1969:4-15; Jacobi 1951:24-25; Jung 1947, 1953a, 1953b, 1959).

Hierdie insig oor die *Zelf* as *God* het Van Erkelens (1988:13) in staat gestel om die dieptepsigologie van Jung as 'n relativiteitsteorie oor God aan te bied. Dit is *God* self wat gerelativeer word. Net soos wat tyd en ruimte in Einstein se relativiteitsteorie nie absolute groothede is nie, omdat hulle in relasies met menslike waarnemers tree, so daal God in die dieptepsigologiese visie van sy hemelse troon neer en word gebore in die menslike

ervaringswêreld - 'n perspektief oor die inkarnasie van God, waarteen Tillich (Adams et al 1985:307e.v.) heftig reageer, omdat dit vir hom 'n heidense herkoms het. Desnieteenstaande, noem Jung hierdie inkarnasieproses van God *Individuasië* (Jung 1953a), en hy omskryf dit as een van die lewendigste en mees beslissende ervarings wat mense van hulle verskillende individuele lotsgevalle kan hê (Van Erkelens 1988:13-14).

In die christendom vind mens dieselfde herwaardering van die menslike ontmoetings en dialoog met God terug in die toenemende belangstellings vir spiritualiteit en mistiek. Dink aan Kelsey se boek: *Encounter with God* (1987), waarin hy ook poog om die sigbare en onsigbare lewensdimensies aan mekaar te probeer koppel in terme van mense se ontmoetings met God. Die bevrydingsteologieë wil hierdie God-mens-ontmoetings weer op induktiewe wyses vertolk vanuit die praktiese ervarings van mense se armoede, onderdrukking, pyn, leed, vernederings, marginaliserings en dehumaniserings (Bonino 1975; De Surgy 1986:1-3; Fiorenza 1990; Gutierrez 1987, 1988; Kriel 1988; Maimela 1987; Micks 1982; Ruether 1993). Die *Titus Brandsma Instituut* in Nijmegen, Nederland, speel volgens Van Erkelens (1988:14) 'n sleutelrol in studies oor spiritualiteit en mistiek. Hierdie navorsingsinstituut vorm 'n samewerkingsverband tussen die roomskatolieke orde van die karmeliete en die roomskatolieke universiteit in Nijmegen. Van Erkelens beskou homself gelukkig omdat hy op 'n kritieke moment van sy lewe kennis gemaak het met die strewes van die karmeliete om mistiek en spiritualiteit opnuut te plaas in die kulture, samelewings en lewens van mense (Van Erkelens 1988:14).

'n Goeie voorbeeld is die wysheidstradisie uit die ou-testamentiese Israel van die Bybel. Kees Waaijman, medewerker aan die *Titus Brandsma Instituut*, merk in die maandblad *Wending* (Oktober 1948) oor hierdie wysheidstradisie op, dat *wysheid (chokma)* in die wysheidskole *ervarenheid* beteken, dit wil sê, *ervaring, vaardigheid en besonnenheid*. Hierdie *ervaring* ontspring in die ontsag vir *Jahweh - JHWH: JahWeh (jir'at jhwh)* - as 'n ontwrigting van alle menslike kennis en kundighede, en as 'n *Geheim* wat na sy wese ondeurgrondelik is. Enige ander werklikheid, as dié een wat deur *Jahweh* se Gees deurtrek is, ken leraars geheel en al nie. As *JHWH* vertaal word, beteken dit dat alle menslike wetenskappe, tegnieke en etiek, ontstaan uit die *mistieke vereniging met Jahweh se Gees* (Van Erkelens 1988:14).

Tog maak Van Erkelens 'n fyn nuanse verskil tussen wetenskappe wat ontstaan uit mistieke ervarings van verenigings met Jahweh, en wetenskappe wat ontstaan uit die wese van Jahweh self. Van Erkelens gaan selfs verder en glo dat alle menslike wetenskappe, tegnieke en etiek, veral uit die wese van Jahweh self afkomstig is. So gesien sou beide Einstein se relativiteitsteorie, sowel as alle kennis oor die huiweringswekkende verwoestingskragte van atoomsplittings uit Jahweh afkomstig wees. Daarom vorm die kernwapen-problematiek een van die mees direkte raakvlakke tussen natuurkunde en dieptepsigologie. Die weg na heelheid wat Jung aanbeveel as antwoord op hierdie problematiek, is teweens die weg wat die kloof kan oorbrug tussen Einstein se droom van 'n abstrakte kosmiese ordening en die religieuse verlange na persoonlike sin-gewing in die ordening (Van Erkelens 1988:14-15).

In 'n RGU-reaksie op Van Erkelens se siening dat alle kennis - óók die kennis van atoomsplittings - vanuit Jahweh afkomstig is, kan nie sonder meer kritiekloos aanvaar word nie. Is die atoom dan nie Jahweh se bindende pneumatologiese instandhoudingskragte in en deur die Gees, om alle gedifferensieerdhede van die universum tot ordelike holistiese eenheid saam te bind en so in stand te hou nie? Is kernsplittings van atome en die gepaardgaande barstende verwoestings en onbeskryflike ellendes, pyn en lyding daaraan verbonde, dan nie juis in stryd met Jahweh se instandhoudingskragte nie? Is kernspleetings nie reeds satanskennis om Jahweh se instandhoudingskragte uit te kanselleer en God se mooi en goeie skepping te probeer vernietig nie? En tog is beide skepping (orde) én val (wanorde), goed én kwaad, dood én opstanding, tegelyk deel van die onverklaarbare paradoksale dubbelsinnighede van God se RGU-skeppings, en van sy RGU-openbarings aan mense. Die bekende *teodiseeprobleem*, met onder andere ook vrae waarom God beide lewe én dood, beide goed én kwaad, beide geluk én pyn, beide orde én wanorde, beide skepping én vernietiging, beide atoombinding én atoomsplitting kan toelaat, kan ongelukkig nie hier bespreek word nie (Engelbrecht 1988:450-461). Elders bespreek ek die dubbelsinnige bipolêre vermoëns van die Gees - dis amper soos die noodsaaklikheid van die positiewe én die

negatiewe pole van elektriese batterye om krag te produseer. Sonder die negatiewe pool, kan die positiewe pool op sy eie alleen nie krag voortbring nie. Is Jahweh dan 'n *contradictio in terminus*?

Jung het wel so gedink, want hy skryf 'n brief op 5 Januarie 1952 aan Erich Neumann (1905-1960), en merk op dat God 'n *contradictio in terminus* is, en daarom het Hy die mens nodig om één te word. Ja, God is 'n kwaal wat deur mense genees moet word (Van Erkelens 1988:215). Hierby is dit vir Jung (1952) duidelik dat God ten dele 'n *psigologiese funksie* van mense geword het. Die uitsprake van Einstein en Jung is nie onderling verwisselbaar nie. In Einstein se uitspraak lê 'n natuurkundige wat in die almag van die kousaliteit glo, en in Jung se uitspraak is die terapeut wat mense wil help om te genees en by God uit te kom. Jung verbind hierdie variabiliteit van sy Godsbeeld in *psigologiese archetipes* met die begrip van relatiewiteit (Du Preez 1969:16-20). In 'n bespreking van Jung met die mistikus, Eckhart, oor die relatiewiteit van sy Godskonsep, merk hy op dat die relatiewiteit van God 'n aanduiding is van 'n sienswyse wat God nie as *absoluut* opvat nie, dit wil sê, God is nie geheel afgesny van mense in 'n bestaan buite en verby alle menslike kondisies nie, maar is in 'n sekere sin afhanklik van mense, en impliseer ook wederkerige en essensiële relasies tussen mense en God, waarby mense opgevat kan word as 'n funksie van God, en God as 'n psigologiese funksie van mense. Dit beteken volgens Jung (1953) dat God geen absolute bo alle menslike toestande verhewe Wese is nie. God word gebore in 'n menslike ervaringswêreld. Die probleem hier is dat mense onmoontlik nie die hele Godheid kan bevat nie. Daarom ontledig God homself en neem hy in die nuwe testament (Flp.2:6-12) die gestalte van 'n dienskneg aan, op 'n manier waar God in sy neerdaling vanaf sy troon na mense tegelyk God én mens word toe Hy in alledaagse mense opgelos of opgeneem word: *De godmens is een beeld van God geworden in de menselijke ziel*. Dis reeds teen hierdie inkarnatiewe Godsbeeld wat Tillich (1951, 1957, 1963) protesteer (Adams et al 1985:307e.v; Jung 1953; Van Erkelens 1988:215-216).

Omdat hierdie Godsbeeld heg saamhang met die unieke individualiteite waarin mense bestaan, en met mense se vele unieke bestemmings, dreig God hiermee om in net soveel fragmente uiteen te val as wat daar mense is. Dit blyk hieruit dat Einstein se Godsbeeld anders is as dié van Jung. Daarom meen Jung dat God nie *geskape* word nie, maar *gekoos* is. Mense se verskillende keuses kenmerk en definieer God verskillend. Maar hierdie keuses is die werk van mense. Daarom is die gedifferensieerde definisies deur mense ook eindig en onvolkome. Sowel, veral na hierdie keuses, bly God as 'n *onkenbare grootheid* in die *diepte* van die siel te leef. Maar die godsdiensgeskiedenis toon aan dat mense in weerwil van so 'n relatiewiteit van alle Godsbeelde, moeite doen om gesamentlik in dieselfde Godsbeeld te glo, en sodoende skerp skeidings trek tussen ketters en ware gelowiges met al die bloedige oorlogsgevolge daarvan. Op die agtergrond van hierdie twiste staan die ervaring dat God 'n *absolute verpligting* inhou. Twee here kan tog nie gediën word nie. Daarom moet daar aan dié Godsbeeld van jou oortuigingskrag oorgegee word. En gevolglik word hierdie oortuigingskrag opgehang aan die sogenaamde objektiewe waarheid van hierdie beeld. Dit is inderdaad moeilik om vol te hou dat God nie dubbel nie, sonder om ook aan te neem dat dit eg waar is. En dit is vir Van Erkelens onmoontlik (Van Erkelens 1988:215-216).

Marie-Louise von Franz (1981:239-240) dui aan hoe hierdie problematiek ideaal opgelos behoort te word. Mense bevind hulle in verskriklike teenstrydige situasies. Om religieuse of spirituele ervarings te hê, moet mense hulleself aan 'n soort absolute verpligting bind. Maar dit is onversoenbaar met die redelike feit dat daar vele religieë en vele religieuse ervarings bestaan en dat onverdraagsaamheid werklik uit die tyd en barbaars is. 'n Moontlike oplossing sou wees dat alle mense hulleself aan eie ervarings vashou en dit as absoluut aanvaar, en tegelyk die feit aanvaar dat andere verkillende gedifferensieerde ervarings het, en die sogenaamde noodsaaklike absoluutheid van eie ervarings dus alleen aan sigself relatieweer. Vir mense is sulke eie ervarings absoluut - daar is geen relatiewiteit en geen ander moontlikheid wat hulleself betref nie - maar mense moet nie die grense van sodanige ervarings verlê in die velde van andere se eie unieke ervarings nie. In die joodse tradisie word hierdie verdraagsaamheid gestimuleer deur die verbod om beelde van God te maak. God is één. Dit wil sê dat God - veral as Gees - die verskeidenheid van alle godsbeelde te bowe gaan. Bowendien is daar in die Misjna - een van die

oudste kommentare op die Tora - 'n fraai gelykenis om die relasie van hierdie één, unieke, alles en ieder oorstygende Godheid (Gees) tot enkelinge onder woorde te bring. Die probleem wat daarby aansny, is hoe die unisiteit van mense verenig kan word met die opvatting dat hulle die beeld van God is. As oplossing sê die misjna dat mens uit een stempel 'n aantal munte slaan, en almal lyk presies dieselfde. Maar die Koning van die konings, die Heilige, is geseënd, Hy stempel alle mense met die een stempel van die eerste mens, en tog is daar nie twee wat aan mekaar gelyk is nie. Vandaar dat iedere mens moet sê: *Om my ontwil is die wêreld geskape* (Van Erkelens 1988:216-217).

Hierdie stempel is in psigologiese terme die **Zelf** (Van Erkelens 1988:21-217). Die wetenskaplike Gustaf Strömberg noem hierdie Self die **Wêreld-Siel** in sy boek: *The Soul of the Universe* (1966). Paul Brunton (1997) noem dit 'n **World-Mind**. 'n RGU-pneumatologie sal dit definieer as die **Gees** of **Pneuma** van God. Net soos wat Van Erkelens (1988:218e.v) hierdie **Zelf** verduidelik vanuit Jung se werk: *Memories, Dreams, Reflections* (1963:296, 278) oor drome, fokus ook Brunton (1997:61-104) op die spirituele waarde van *slaap* en die oorsprong van *drome*, die aard en funksie van persoonlikheid in die proses van evolusie, die ontwikkeling van intuïsie, die infinitet van tyd en ruimte, asook God en die **Universele Verstand** (Universal Mind). As gevolg van sommige van hierdie insigte van Brunton, merk Ralph Shirley op: *Paul Brunton comes as a Daniel to the judgement seat to instruct us in the true faith and to point out alike to East and West the error of their ways*. Ook Kelsey (1987:197-199) fokus op drome as een van die Gees se charismatiese vermoëns in mense, om te dien as 'n kanaal waardeur mense die spirituele dimensies van God kan kontak en probeer verstaan.

Van Erkelens (1988:218-219) gaan voort om daarop te wys dat die merkwaardige *drome* onder bespreking 'n heel ander lig werp op mense se oorsprong as enkele herleidings tot die samesmelting van één saad met één sel. Strömberg (1966:211-233) bespreek in detail die verwantskappe tussen dooie materie en lewende organismes, die meganiese aspekte van lewe, die oorerflikheid en gene, die oorsprong en ontwikkelinge van lewe, gees en materie op aarde, die ontwikkelinge van die menslike verstand en van die siel. Alles bestaan weens 'n *onsigbare Wêreldsiel* agter alle konkrete, fisiese en biologiese skeppings van God. Mense is dus op die een of ander manier beeldspieëlings of projeksies uit 'n ander transendente dimensie van die Gees (Zelf). En tegelykertyd is hulle tog ook aardse mense wat uit fisiese geslagtelike verenigings voortkom en groepe bloedverwante en familiebetrekkinge in gemeen het. Hulle sluit mekaar blykbaar nie uit nie, maar dit is wel so dat die Zelf/Gees die bande van bloedverwantskap relativer. Dit heet die sosiale aspek van die Zelf/Gees. Hierdie sosiale aspek van die Gees bestaan daaruit dat mense op hulle weg na *heelheid* ander mense ontmoet wat spirituele bande met hulle het. Hierdie ontwikkelings kompenseer as't ware vir die vereensaming wat met individuasie dreig. Deur mense se ervarings met die onbewuste begin hulle hul te onderskei van die verskillende sosiale verbande waarin hulle is, maar terselfdertyd trek hulle deur hulle gesindheid ander mense wat by hulle pas na hulle toe aan. Von Franz (1964:221) omskryf hierdie gesindheid as 'n band via die Zelf/Gees (Van Erkelens 1988:218-219).

Dié Self-Gees reik egter verder as die mensewêreld, soos onder meer uit sinchronistiese verskynsels duidelik blyk. Via die Gees kan daar ook individuele relasies ontstaan met dierlike en plantaardige lewe, met die wêreld van anorganiese stof en met die kosmos as geheel. Hierdie laaste verbondenheid was selfs by Einstein (1982) deurslaggewend van aard. In sy kosmiese religiositeit is daar nie plek vir 'n persoonlike godheid nie, maar wel vir 'n gevoel van *diepe verbondenheid met lewe*. Miskien sluit dit sinvol aan by Pannenberg (1975:128-143) wat ook meer vanuit alledaagse lewenspraktyke, die klem geplaas het op die Gees, as die Gees wat lewe gee. Hierdie verbondenheid van Einstein met die lewe in die natuur, is gestempel deur sy gevoel vir harmonie, en dit behoef ons dan nie te verbaas nie, dat Jung teenoor Einstein 'n kontrasterende beeld van die natuur skep: Die wêreld waarin mense gebore word is ru en wreed en tegelyk vol van goddelike skoonheid. Dit is 'n kwessie van temperament om te bepaal wat sterker is: die sin of die sinneloosheid. As die sinneloosheid absoluut die deurslag gee, sou die sinsvervulling van lewe by 'n hoër ontwikkeling steeds meer verlore gaan. Maar dit is volgens Van Erkelens nie die geval nie. Waarskynlik is dit, soos in alle metafisiese probleme, albei waar: lewe is sinvol én

sinloos, of lewe het sin én onsin. Van Erkelens koester egter die vooruitsig dat sinvolheid oorwegend sal wees en die slag sal wen (Van Erkelens 1988:219). 'n RGU-perspektief sluit by hierdie uitspraak aan en kyk ook vorentoe na die *dubbelsinnighede van die lewe* in die vorm van 'n dubbele geskaphedelyn van die lewe (Nürnberger 1984:317-375).

Hierdie gerigtheid van Jung op die oorwegende van sin teenoor sinneloosheid, is ook terug te vind in sy weersin teen 'n God wat nie dubbel nie. Hy wil dus hê dat God moet dubbel met die skepping se dubbelsinnighede. So skryf Jung op 28 Mei 1953 'n brief aan die psigoterapeut, James Kirsch: As die bewussyn van God helderder is as dié van mense, dan het die skepping geen sin nie. In feite het die geskiedenis van die skepping, vir Jung, meer die rigting van 'n eksperiment met dobbelstene as 'n doelgerigte plan. Hierdie insigte kan enorme veranderings in mense se beskouings van God, mens en wêreld aanbring (Van Erkelens 1988:219-220).

In sy boek: *Memories, Dreams, Reflections* (1963), kom Jung op hierdie kwessie terug. Die geskiedenis vertel van die natuur van 'n toevallige en as 'n terloopse optredende mutasie van soorte gedurende miljoene jare van verslinding. Van enige doelgerigtheid in die evolusie lyk geen sprake te wees nie. Maar dan gebeur 'n wonder. In mense word 'n gereflekteerde bewussyn gebore. Die betekenis van so 'n bewussyn is só groot dat mens kan aanneem dat daar in onmeetlike, skynbaar sinnelose, biologiese gebeurtenisse êrens 'n element van sin verborge lê, dat eindelik in die fase van warmbloedigheid en 'n gedifferensieerde brein die weg na manifestasie gevind is, per toeval, nie met opset nie, nie by wyse van voorsienigheid nie, maar as 'n vermoede uit 'n donkere drang, en al voelend en tastend (Van Erkelens 1988:220).

In 'n brief van Jung uit 1959 aan Erich Neumann, werk Jung hierdie gedagtegang nog verder uit. Hy kom dan tot die opvatting dat ons die hipotese van 'n alom-verbreide sin in die skepping nodig het, naamlik 'n dubbelslagtige sin wat sowel die sinchroniese verskynsels sowel as die hoëre sintese in die proses van die evolusie kan verklaar. Mense is die enigste wesens wat hierdie latente sin kan vasstel en daarom meen Jung dat aangesien daar 'n skepping sonder 'n reflekerende bewussyn van mense geen kenbare sin het nie, word met sy hipotese van 'n *latente sin* van mense 'n kosmogoniese betekenis toegeken, 'n ware rede vir bestaan (*raison d'être*). As daarteenoor 'n *latente sin* met 'n bewuste skeppingsplan aan die Skepper toegeskryf word, dan ontstaan die vraag: waarom sou die Skepper 'n hele wêreldverskynsel tot stand gebring het, as Hy vooraf geweet het dat Hy Homself daarin sou weerspieël, en waarom sou Hy Homself weerspieël as Hy vooraf van Homself bewus is? Na al hierdie oorwegings kom Van Erkelens tot die gevolgtrekking, dat nie net is mense die ewebeeld van God nie, maar ook andersom: God is ooreenkomstig met of gelyk aan mense, en dit beteken onder meer: ewe onbewus daarvan, of nog onbewuster, dat Hy, soos uit die mite van die inkarnasie blyk, sigself genoep gevoel het om mens te word en homself aan mense as offer aan te bied (Van Erkelens 1988:221; Jaffé 1979:161-163). Dit is presies teen 'n God wat in die beeld van mense gemaak word, wat Geisler se hele boek: *Creating God in the Image of Man* (1997) wal probeer gooi. Geisler sal weer later onder die vergrootglas kom. Einstein sou skynbaar nie met Jung se skeppingsvoorstelling eens gewees het nie, omdat die aanskouing van die kousale orde van dinge vir hom die belangrikste was. Daarteenoor kan Jung 'n wêreldbeeld voorstel wat uit daardie kousale orde uitbreek as 'n eksperiment met dobbelstene en juis daardeur ervaring van sin moontlik maak.

Uit dit wat alles tot hertoe gesê is, behoort dit duidelik te wees dat die *pneumatologiese spiritualiteit* van 'n *RGU-pentekostalisme* sal gedy binne die kompleks-geïntegreerde netwerk van volle kompleksiteit (Kriel 1988:55) daur 'n allesomvattende perspektief (Gutierrez 1987:88) van *multidimensionaliteit* (Neven 1980:14-15; Stoker 1967:73-77; Heyns 1986:12). Bosch (1979:231) waarsku nie verniet teen *eendimensionele* interpretasies nie. Noordmans se *multidimensionele* teologie is 'n goeie voorbeeld van my voorgestelde *RGU-pneumatologie*. Noordmans kom later weer onder die loep. Nou eers die *probleemstelling*.

1.3 Probleemstelling

1.3.1 Probleemontleding

Na aanleiding van hierdie studie se **hoofprobleem**, naamlik 'n nuwe definisie van *pentekostalistiese spiritualiteit* met 'n nuwe *RGU-Geesdoopmodel* en die gepaardgaande bepaling van die pneumatologiese betekenis van pentekostalisme in die huidige teologiese debat in suid-afrika, insluitende die omringende **subprobleme**: pentekostalisme se dispensasionalisme, biblisme, partikularistiese elitisme, anti-intellektualisme en on-akademies verwerkte teologie wat veral nie in die vroeë stadiums van pentekostalisme - en soms ook vandag nog nie - wetenskaplik verantwoordbaar is nie, en die verband tussen pentekostalisme se teologiese, filosofiese, wetenskaplike en politieke betekenisse, en die konstruering van 'n splinternuwe pentekostalistiese RGU-teologie van vernuwung en bevryding se impak op 'n moderne en postmoderne wêreld, kan daar verskeie probleemvrae geopper word, soos byvoorbeeld: (1) Watter deel van die teologiese debat in suid-afrika het betrekking? (2) Wat word verstaan onder die begrip: pentekostalistiese spiritualiteit en Geesdoop-perspektief? (3) Wat is die teologiese, pneumatologiese, spirituele, filosofiese, sosiale, kulturele en politieke betekenisse van pentekostalisme? (4) Wie is die ware pentekostaliste? (5) Watter verband het pentekostalisme met bevrydingsteologie? (6) Wat beteken Geesdoop, vernuwung en bevryding in die dampkring van klassieke pentekostalisme? (7) Watter impak sal 'n nuwe pentekostalistiese spiritualiteit en Geesdoopmodel in 'n moderne en postmoderne suid-afrika hê?

Dié soort vrae kan selfs nog verder aangevul word. Dit moet egter in gedagte gehou word dat my voorgestelde RGU-teologie allereers samehangend holisties-globalisties oftewel universumgerig benader moet word. Hoewel holisties, is die RGU-teologie óók uiters radikaal en gedifferensieerd van aard. Met so 'n wye radikale verskeidenheid van universumgerigte aspekte is dit teologies-filosofies-wetenskaplik noodsaaklik om die probleemveld noukeurig af te baken en krities te ontleed. In so 'n afbakeningsproses moet daar allereers gekyk word na die verbandstruktuur tussen 'n wetenskaplik-ontwerpte RGU-pentekostalisme en al die ander relevante religieuse en sogenaamde sekulêre dissiplines daaraan verbonde. En dan is die praksiskader nog nie eers genoem nie. Die relevansie van 'n verantwoordbare RGU-teologie binne die geïntegreerde kontekstuele netwerk van alle ander teologiese en nie-teologiese wetenskappe, maak die afspitsing na die kruis van hierdie proefskrif nogal ietwat ingewikkeld en moeilik. Enkele voorbeelde van 'n teologies-filosofies-wetenskaplike RGU-teologie se ingewikkelde verbandstruktuur met ander teologiese en nie-teologiese vakke, sal die omvangrykheid van die bestudeerde onderwerp duidelik aan die orde stel.

Die talle gedifferensieerde maniere om die bybelse stof oor pneumatologie en pentekostalisme te verstaan en te interpreteer, bring outomaties die verband tussen 'n RGU-teologie en die teologiese dissiplines van hermeneutiek en eksegeese op die voorgrond. En aangesien 'n verantwoordelike RGU-teologie binne die teologiese vakgebied ontwikkel moet word, impliseer dit ook 'n verwantskap met alle ander teologiese vakke (*loci*). Omdat ons RGU-teologie 'n bevrydingsteologie behoort te wees, sal die skakels daarvan met ander bevrydingsteologieë aangestip moet word. Binne 'n RGU-model kan dit ook nie anders as dat die RGU-teologie konkrete alledaagse, politieke, sosiale, ekonomiese en kulturele implikasies moet hê nie. Dus sal ook die vergelyking tussen 'n teologies-filosofies-wetenskaplike RGU-teologie en die verskillende politieke wetenskappe in orde wees. Dan is daar nog nie eers sprake van ander nie-teologiese wetenskappe soos antropologie, sielkunde, sosiologie, ekologie, biologie, aardrykskunde, volkekunde, etnologie en vele ander nie. Omdat my navorsing met die **Gees** te make het, en dit beslis in die besonder die **pneumatologie** impliseer, word die term **RGU-pneumatologie** voortaan gebruik in plaas van *RGU-teologie*.

Omdat 'n RGU-pneumatologie 'n ossileersoortige induktiewelike-deduktiewelike-balans tussen praxis en teorie wil handhaaf, is besinning oor die balans tussen die teorie en die praktyk onvermydelik. In 'n RGU-pneumatologie gaan dit nie nét om abstrakte spekulatiewe teoretiserings van die teologie en kerkleer en die sistematies-teoretiese fundering van die teologie nie, maar om die geïntegreerde holistiese kombinasie van die teorie met die praxis waarin die werklikheid véél groter is as die som van die saamgestelde dele. Maar anders as

in die meeste tradisionele teologieë wat hoofsaaklik vanuit die teorie vertrek, of anders as die bevrydingsteologieë wat weer nét vanuit die praxis wil vertrek, loop die RGU-pneumatologie se denkvyn van praxis én teorie soos twee parallelle spoorstawe wat met dwarsstutte aanmekaar verbind is om die teologiese trein op spoor te hou en by die teologiese bestemming uit te bring. Dis eerder 'n bipolêre ossillering tussen die teorie en die praktyk, afhange van die onmiddellike behoefte van 'n historiese situasie. Hierdie dialekties-ossillierende teorie-praxis-balans van 'n RGU-pneumatologie is dan ook nie net onlosmaaklik veranker in teoretiserende teologieë nie, maar onder andere óók in die vakwetenskaplike praktiese teologie. Afsien van die verskillende bevrydingsteologieë - soos onder andere die swart en feministiese teologieë - se sentrerings in die onderdrukking en uitbuiting van gemarginaliseerdes en armes, is daar ook in die tradisionele praktiese teologie alreeds heelwat aandag aan die praktiese implikasies van die teologie gegee - soos byvoorbeeld die kwessie van *gemengde huwelike*. Dink aan die praktiese teologie in die suid-afrikaanse konteks, waar daar onder andere byvoorbeeld alreeds in 'n pastorale nosie deur GJ le Roux (1990:3) vrugbare navorsing gedoen is met betrekking tot die praktiese behoefte en effek van kruiskulturele pastoraat vir swart en wit gemengde huwelike in die 'nederduitse gereformeerde kerk in suid-afrika'. Le Roux neem sy aanloop tot die 'nederduitse gereformeerde kerk' se verwaarlosing van haar praktiese-teologiese verantwoordelikheid soos volg:

Since early this century the Dutch Reformed Church has supported legislation aimed at preventing racially mixed marriages. By so doing this church neglected its responsibility for giving pastoral support across cultures to mixed peoples. Real pastoral care in this situation can only start when the professional pastor has rejected racism. To do that the pastor has to define racism thoroughly and has to have a knowledge of the history of racism. Thus the pastor should be able to work across cultures towards a model of pastoral care and counseling intended for couples who need help in a context of racism (Theologia Evangelica XXIII-3 September 1990:3).

Op dieselfde wyse as in die veld van die praktiese teologie kan 'n verantwoordbare RGU-pneumatologie se relevante konneksies met al die ander teologiese én nie-teologiese vakdisiplines uitgespel word. Aangesien 'n verantwoordelike RGU-pneumatologie binne *verskillende teologiese vakgebiede* ontwikkel moet word, impliseer dit noodwendig ook 'n verwantskap met *alle ander teologiese vakwetenskappe*: bybelkunde, bybelse argeologie, die ou-testamentiese wetenskap, die nuwe-testamentiese wetenskap, die kerkgeskiedenis, teologiese etiek, sendingwetenskap, godsdienswetenskap, praktiese teologie, ekumeniese teologie, en sistematiese teologie met al hulle verwante kenmerke en vertakings. Die verskillende vorme van konfessionele teologieë: ortodoks, katoliek, protestants, pinkster, ensovoorts, kan ook nie van 'n RGU-pneumatologie losgemaak word nie.

Ingeslote hierby is die verskillende leerstukke (*loci*) van die tradisionele sistematiese teologie: godsleer, christologie, pneumatologie, openbaringsleer, skeppingsleer, antropologie, soteriologie, ekklesiologie en eskatologie. Noodwendig sal dié leerstukke se onderskeie korrelate ook betrek moet word, soos dit die geval is met byvoorbeeld soteriologie se verwante leerstukke: uitverkiesing, verbonde, versoening, vergifnis, regverdigmaking, heiligmaking, aanneming, wedergeboorte, heilsekerheid, verheerliking en andere.

Vanuit 'n teologies-filosofies-wetenskaplike oogpunt is die RGU-model uiters relevant. Kom ons neem die teologiese *loci* (leerstellings) as voorbeeld. Volgens die vraag *wat God* ('n *RGU-teologie*) is, manifesteer die transendente onbekende en onsigbare God Homself as 'n radikale en gedifferensieerde universumgerigte **Gees** (*ruach*; *pneuma*, *spiritus* - Jh.4:24 - 'n *RGU-pneumatologie*). Maar dié Gees-God is ook 'n radikale en gedifferensieerde universumgerigte **Skepper** ('n *RGU-skeppingsleer*), wat skep deur sy swewende, broeiende maar ook oorkledende en insnydende Gees se skeppende **Gees-Woord** (Gn.1:1, 3; Jh.1:1; Heb.1:1), naamlik sy christologiese **Geesgedrewe Logos-Woord** ('n *RGU-christologie*). Dieselfde Gees-Skepper het sy Skeppings-Gees op 'n radikale en gedifferensieerde universumgerigte sin geblaas oor én in mense en die ganse skepping ('n *RGU-skeppingsleer* - Gn.2:7). Dis dieselfde **Skepper** se **RGU-Gees** het Homself in radikale en

gedifferensieerde universumgerigte vorme aan mense kom **openbaar** - soos onder andere óók in sy ou-testamentiese wolkkolomme, vuurkolomme, sagte windsuisings asook in sy Melgisédek en Engel, én in sy nuwe-testamentiese Seun - ('n *RGU-openbaringsleer* - Mt.11:27; 1Tm.3:16; Joh.14:6-11 e.a.). Dis dieselfde Gees wat die ganse mensdom op 'n radikale en gedifferensieerde universumgerigte wyse **vul met sy Gees** en liefde ('n *RGU-pneumatologie*). Dis ook Hy wat die ganse mensdom én die ganse skepping op 'n radikale en gedifferensieerde universumgerigte wyse van die parasiterende effek van sonde **verlos** ('n *RGU-soteriologie* - Rm.8:19-23) sodat álles en álmal op 'n radikale en gedifferensieerde universumgerigte wyse verlos kan wees en mense vry kan wees om deel te hê aan God en Christus se globale **RGU-koninkrykskerk** ('n *RGU-ekklesiologie*) deur die krag van die Gees om almal saam finaal op die **eskatologiese nuwe aarde** te leef ('n *RGU-eskatologie*). Dit is dus die Christus-mens wat nuuskierige mense deur sy Gees verlos van hulle astrologiese én geologiese voortekens van die sogenaamde einde en hulle veilig binne 'n immer teenwoordig-gewaarborgde RGU-toekoms hou. Also is hierdie Geesvervulde nuwe RGU-skepping holisties-geïntegreerd saam met Christus verborge in God wat Gees is (Kol.3:1-3) - net soos wat Noag en sy familie in die ark was.

Hierdie RGU-model se antropologiese dimensie toon dat die bybel se Jahweh-God in sy pneumatika afgestem is op mense wat in sy koninkryksbeeld gemaak is. Hy maak mense (Gn.1:26), Hy openbaar Homself spesifiek as Gees aan mense. Die Messias kom en word gebore as mens, sodat Hy deur sy opstanding uit die dood as mens, vir mense heil kan bewerk, en hy deur sy opstanding in en deur die krag van die Gees vir mense 'n gewaarborgde eskatologiese toekoms daar kan stel. Ook die Heilige Gees kom om mense te vernuwe en die wet op die tafels van mense se nuwe lewens te skrywe. Die Gees kom om mense te leer en te lei na eskatologiese heerlikhede. Dis nie geboue nie, maar RGU-mense van God se RGU-Godsryk, wat God se RGU-koninkryksmensdom uitmaak. Maar dis nie net mense wat vernuwe word nie, die Gees herskep en vernuwe ook die ganse fisiese skepping (Rom.8:18-22).

Nog eens sal ons vra: **Waarom 'n RGU-pneumatologie?** Want dit pas by die veelvuldige radikale en gedifferensieerde RGU-verbondsdimensies van skepping, herskepping, verlossing en vernuwing van God in sy radikale en gedifferensieerde universumgerigte verbondsverhoudings met mens, natuur én skepping. Dit alles pas by 'n doelgerigte RGU-eskatologie, waar die Messias-mens deur die Gees, God se radikale en gedifferensieerde maar holisties-geïntegreerde universumgerigte verbondsdoelwitte bereik vir, in, rándom en saam mét die ganse radikale en gedifferensieerde maar samehangende universumgerigte skepping, wanneer Hy die ganse samehangende RGU-skepping se God is, en die ganse samehangende RGU-skepping sy skepping is. In 'n **teleologiese of doelgerigte** RGU-pneumatologie, is God se RGU-doel nie nét 'n tydruimtelike punt of plek in tyd nie, maar is dit óók God se beste RGU-bedoeling met sy ganse RGU-skepping.

'n RGU-pneumatologie pas ook by 'n radikale en gedifferensieerde maar samehangende filosofiese én teologiese lees van die bybel, waar nie net óf biblisme óf fundamentalisme eintlik plek het nie, maar juis waar die volle spektrum van alle literêre aspekte van die bybel asook van alle ander heilige geskrifte behoortlik in berekening gebring word. Wanneer die subjektiewe ingesteldhede van alle heilige geskrifte se skrywers erken word, is objektiewe literêre verskille nie problematies nie. Dan word daar deeglik besef dat daar verskillende literêre génres en vlakke van inspirasie kan wees. Pentekostalistiese predikers en skrywers glo gewoonlik dat hulle deur die Gees geïnspireer word om te preek en te skryf. Is alle skrywers van spirituele lektuur en verkondigers van goddelike waarhede dan nie deur die Gees geïnspireer nie? Juis as die waarheid hiervan erken word, is ons ten minste bewus van al die subjektiewe filters waardeur álles geskrifte en lektuur oor spirituele waarhede se stof tot die mensdom gekom het, 'n bewustheid ook van ons eie donkerbrille waardeur ons herhaaldelik dieselfde stof moet lees, herlees en laat relatíveer vir ons eie tyd en situasie (Deist en Burden 1983).

Meer nog, omdat 'n RGU-pneumatologie sterk binne interkulturele én intersosiale én interkerklike én interreligieuse kaders ontwikkel moet word, is dit onontbeerlik om ook die verband tussen 'n teologies-wysgerig-wetenskaplike RGU-pneumatologie en die kulturele-, sosiale-, politieke-, en etnologiese wetenskappe uit te stippel. Van kardinale belang vir ons studiestuk, is egter die verband wat ons RGU-pneumatologie met verskillende kerke,

religieë en kulture het. Nietemin, vanuit hierdie warboel perspektiewe en gepaardgaande aanverwante teologiese en alledaagse onderwerpe, sal ons studieveld vorentoe meer spesifiek afgebaken word.

Hierdie proefskrif streef na teologies-wysgerige verantwoordbaarheid en 'n behoorlike wetenskaplike fundering van 'n vars RGU-pneumatologie vir tradisionele pentekostalisme in suid-afrika. Dit sluit in om God se veelvuldige RGU-verbonde met sy ganse RGU-skepping, deur die RGU-kragte van die Gees se Woord van God te laat beoordeel, en ons geloof opnuut te deurdink, ons liefde te versterk, en om rede te gee aan ons christelike RGU-hoop vanuit 'n vasberadenheid om meer radikaal, gedifferensieerd, maar ook meer omvangryk, holisties, doelgerig en doeltreffend te word in ons **pentekostalistiese RGU-verantwoordelikhede** teenoor mekaar in 'n interkerklike, interreligieuse, intersosiale, interkulturele en ekumeniesgerigte teologiese debat in suid-afrika. Derhalwe behoort ons die belangrike teologiese temas van die christelike én nie-christelike lewe binne hierdie radikaal veranderde RGU-perspektief te heroorweeg en ook te kyk na die nuwe vrae wat so 'n toegewydheid skep. Al sou die bekende teologieë ook so 'n doelwit hê, is dit teologies verrykend om opnuut vanuit 'n ander hoek daarna te kyk.

Net soos alle bevrydingsteologieë wat tegelyk ook kontekstuele teologieë is, is hierdie nuwe RGU-pneumatologie - benewens die a-historiese en nie-kontekstuele dimensies daarvan - in dieselfde tyd nogtans ook 'n historiese en kontekstuele teologie wat induktiewelik op die praktyk en geregtigheid ingestel is. Dog verskil ons model in verskeie opsigte met die bevrydingsmodelle van teologie. Anders as wat dikwels die geval is met die meeste bevrydingsteologieë, verabsoluteer ons nuwe RGU-weergawe nie die **induktiewe** metodologie nie - en beslis ook nie die **deduktiewe** metodologie soos wat die meeste tradisionele witteologieë dit doen nie. 'n RGU-pneumatologie vertrek op 'n dialekties-ossillerende wyse soms vanuit die **induktiewe metodologie** en soms vanuit die **deduktiewe metodologie**, met die voorwaarde dat die betrokke situasie die agenda sal voorskryf, en dat daar dan 'n onlosmaaklike holisties-geïntegreerde wederkerige interverwantskap tussen teorie en praktyk met mekaar moet wees.

Die nuwe RGU-pneumatologie mag miskien soms ook vanuit 'n **revolusionêre konflikbasis** vertrek, maar dis nie altyd noodwendig so nie. En wanneer daar vanuit radikale, revolusionêre, en gedifferensieerde grondslae vertrek word, behoort dialogiese samesprake op holisties-geïntegreerde universumgerigte grondslae van **kwiëtisme, berusting, versoening, onderwerping, nivellering, vrede en liefde** te berus, wat slegs in terme van 'n pneumatologiese RGU-fundering behoorlik in die sondige praxis van die suid-afrikaanse sosio-kulturele en interreligieuse kontekste gerealiseer kan word. Derhalwe streef die nuwe RGU-pneumatologie onder andere ernstig na 'n sinvolle integrasie van die mens se **horisontale én vertikale verhoudings en lewensdimensies** om sodoende van die vereensydigde uiterstes van horisontalisme en vertikalisme weg te bly.

Dié proefskrif is wel ook nie noodwendig 'n studie van **konfrontasie** nie, maar beoog tog om te midde van die **kruispaai van die lewe**, mense deur die RGU-kragte van die Gees voor te berei op konfrontasies, veral in die vorm van die **kruisdood én die opstanding van Christus**, waarin mense dikwels in samehorige (ekumeniese) **verskeidenheid-in-eenheid gekonfronteer** word. Konfrontasies is tog sentraal tot alle godsdienste en veral die christendom: beide met die Christuskruis én die opstanding van die verre Here vir die inhoud van die christelike geloof, én met die pneumatologiese lewenskruispaai vir die konteks van die christenliefde. Om **verantwoordelike RGU-Godsrykmense** in staat te stel om die **Christus-Gees** met sy RGU-opstandingskragte en liefde in die lewe te konfronteer, en nie die antichris-gees van haat nie, is die globale kenmerk van 'n nuwe RGU-pneumatologie.

Aangesien 'n **moderne en postmoderne RGU-pneumatologie** die suid-afrikaanse teologie vra om 'n vars formulering van die formele tradisionele pentekostalisme daar te stel, maak dit die temas van hierdie proefskrif 'n relevante teologiese noodsaaklikheid vir die moderne teologiese diskussie in suid-afrika. Vorentoe bring die oorweging van hierdie temas beslis vir God, die mens, die teologie, die pneumatologie, die kerk, die christen, die evangelie, die eskatologie, die wêreld en die ganse kosmos in 'n ander teologiese RGU-lig te staan.

Indien 'n nuwe RGU-pneumatologie ernstig opgeneem word, is daar vele teologiese vrae wat soos klitsgras in die teoloog se denke bly vassteek: (1) Is die moontlikheid van 'n RGU-pneumatologie bybels en teologies verantwoordbaar? (2) Is die RGU-pneumatologie se pneuma-stof nie miskien té abstrak van aard nie? (3) Is RGU-beskouings oor God, mens en werklikheid te wyte aan eerlike welmenendheid of onkunde? (4) Of word 'n RGU-pneumatologie deur blote intuïtiewe irrasionele absurditeit gevoed? (5) Waar kom so 'n RGU-hermeneutiek vandaan en hoekom? (6) Is die moderne gesekulariseerde kerk besig om haar greep op die pentekostalistiese waarheid en werklikheid te verloor? (7) En indien wel, waarom, en hoe kan dié greep weer herwin word? (8) Kan die skynbaar botsende terme in die vermeende tradisionele pentekostalisme tussen die gees en die vlees, tussen die kerk en die wêreld, logies bymekaar gebring en versoen word en as geldige holistiese begrippe funksioneel in die teologie en die pneumatologie gebruik word? (9) Moet daar nie eerder van 'n RGU-ideologie of van 'n RGU-filosofie, of selfs van 'n RGU-retoriek - sprake wees nie? (10) En wat is die teologie, die pneumatologie, die christenteoloog en die kerk se verantwoordelikheid? Hierdie is maar enkele vrae van vele meer wat nog gevra kan word. Hoe dit ook al sy, die suid-afrikaanse christendom, die kerk, die individu, die teologie en pentekostalisme kan nie 'n **konfrontasie met godgegewe verantwoordelikhede** ontduik sonder om 'n duur prys daarvoor te betaal nie. Daar is dus **kollektiewe én individuele verantwoordelikhede** nodig vir die ontwerp, evaluering en implementering van 'n **nuwe RGU-pneumatologie wat beide teoreties én prakties genig** is. Die aanvaarding van ons akademiese, teologiese, filosofiese, wetenskaplike, praktiese en pentekostalistiese verantwoordelikhede betrek ons dus meteens in die teologies-filosofies-wetenskaplike veld van teorie-formulering en praxis-beoefening.

1.3.2 Probleemstelling

Hierdie navorsing spits sigself af in die **hoofprobleem** tot die afkamping van die *pentekostalistiese spiritualiteit* as kerklike en sosiale kader in suid-afrika waarin die outeur gebore en getooi is. Die magdom radikale en gedifferensieerde teologiese, filosofiese, wetenskaplike en nie-wetenskaplike definisies van woorde soos spiritualiteit, Geesdoop, charismata, charismas en talespraak (glossolalie) as inisiële bewys van Geesdoop, diepere geesteservarings, fundamentalisme, dispensasionalisme, elitisme, separatisme, partikularisme en eksklusivisme is enkele begrippe wat ons by die rede vir hierdie proefskrif bring. Binne sulke hermeneutiese en eksegetiese dampkringe ontplooi daar ook enkele **subprobleme**: pentekostalisme se anti-intellektualisme en on-akademies verwerkte teologie en pneumatologie wat veral nie in die vroeë stadiums van pentekostalisme - en soms ook vandag nog nie - teologies-filosofies-wetenskaplik verantwoordbaar is nie (Lederle 1988:221-222; Lederle et al 1984; Gaybba 1987:252).

Die magdom eskatologiese teorieë op die teologiese mark is 'n jarelange belangstelling by die skrywer wat gevoed is deur die fundamentalisties-dispensasionalistiese kerklike kringe waarin hy vir baie jare beweeg het. Die belemmerende implikasies van 'n dispensasionalistiese teologie vir pentekostalisme, het my natuurlik altyd gehinder. Hierdie twee opponerende gedagteringtings pas beslis logiesgewys nie bymekaar nie. Terwyl pinksterteologie onwrikbaar glo dat alle Geeswerke en charismata óók vir vandag bedoel is, sê dispensasionalisme dat alle geesgawes ná die afsluiting van die bybelkánon opgehou het om te funksioneer omdat die kerk dit toe nie meer nodig gehad het nie. Hierdie botsende weerspreking tussen dit wat enersyds werklik in die pinksterpraktyk ervaar word, en dit wat andersyds deur 'n dispensasionele pinksterteologie veronderstel word, het 'n oerwoud van vraagtekens by my geskep. Die feit dat my geloof in die immerteenwoordige werkinge van die Gees, nie met die beperkende streepteorie van dispensasionalisme versoen kon word nie, het my genoop tot diepere studie van die onderwerp, wat nie net aanleiding gegee het tot 'n meestersgraad nie, maar ook duidelike spore in hierdie navorsingstuk het (Lederle 1983:140-141; Murray 1975:16). In die lig van dispensasionalisme se sterk streepteologie wat pentekostalistiese Geesdope vandag ontken, is dit onbegryplik waarom pinkstergroepe simpatiek daarteenoor staan.

MD Herholdt (1987:25-28), 'n bedrewe en verligte pentekostalis, verwys na enkele pentekostalistiese protesstemme teen dispensasionalistiese sentimente wat in die verlede in die Amerikaanse pinkstergeledere

ontstaan het. GT Sheppard (1983:17, 1984) van die 'assemblies of God' in die verenigde state van amerika, meen tereg dat die invloed van dispensasionele teologie ongewens is in die pinkstergeleedere. Volgens T Weber is dispensasionalisme dan ook 'n laat toevoeging tot pentekostalisme. Herholdt se uitspelling van die redes waarom dispensasionele en fundamentalistiese teologie vir pinkstergroepe in suid-afrika aanvaarbaar is, kan nie hier verder hanteer word nie. Die feit wat egter beklemtoon moet word, is dat sommige pinksterkerke duidelike dispensasionalistiese sentimente openbaar. In dié verband sê Herholdt (1987:25) dat daar in suid-afrika 'n sterk dispensasionele invloed in sommige pinksterkerke is, soos byvoorbeeld die 'volle evangelie kerk van God'. Die 'irene teologiese korrespondensie kollege', wat 'n opleidingskollege vir bedieningskandidate via korrespondensie is, bied bedelingsleer en koninkryksteologie - dispensasionele eskatologie - as vakke aan. Na my wete was AH Verster (1972) op 'n stadium nogal sterk by hierdie laasgenoemde bybelkollege betrokke.

Ook pentekostalisme se *biblisistiese fundamentalisme* is 'n probleem. Barr (1977) wys duidelik daarop dat pentekostalisme nie fundamentalisties behoort te wees nie. Lederle (1983:136-141) se spesifieke hantering van pentekostalistiese biblisme en fundamentalisme is nie net uiters interessant en insiggewend nie, maar ook diep teologies-filosofies korrek. Tereg wys Nürnberg (1984:242-250) daarop dat die teologie regdeur die eeue soek na die een of ander absolute gesag wat die onfeilbare waarheid veronderstel om te wees. Omdat die Woord van God die menslike geskiedenis ingetree het, is die probleem van die norm vir die waarheid 'n ou probleem. In sy boek: *Escaping from Fundamentalism* (1984), spreek James Barr die probleme van fundamentalisme op 'n sobere en onweerlegbare wyse aan.

Dan is daar nog die kwessie van die *elitistiese en partikularistiese tendense* in die klassieke pinkster-pneumatologie. Die pentekostalistiese Möller (1975:271) erken ruitelik dat die pinksterbeweging só uniek en besonders is ten opsigte van enige ander sektestroming, dat die eintlike wese en betekenis nou eers begin verstaan word. Hoewel pentekostaliste die beleving van Geeswerkinge nie partikularisties nêr tot één spesifieke volk, ras of kerk beperk nie, handhaaf hulle nogtans 'n vorm van partikularisme daarin dat die Geesdoopervaring soos hulle dit interpreteer, nêr vir uiters *unieke en besondere hoogheilige eersteklas mense* bedoel is. Spiritualiteit is dan deel van 'n hemels-aardse-dualisme wat in die besonder nêr met die transendente te make het terwyl die fisiese, aardse en vleeslike pool nie eintlik deel daarvan is nie. Dus is heiligmaking soms algehele perfekte sondeloosheid (Rice 1968:224; Torrey 1898-1933:273).

Aangesien teologieë nie in lugleegtes ontstaan nie, maar gewoonlik in besondere kontekstuele situasies van bepaalde samelewings, volke of kerke, kan aanvaar word dat alle teologieë partikularisties van aard is. Uiteraard beteken dit dat daar baie min teologieë sal wees wat 'n universele taal sal handhaaf. Gewoonlik is dit 'n partikularistiese en kultureel gekondisioneerde spreke omtrent God, omdat menslike denke oor God nie losgemaak kan word van die plek in die geskiedenis en in die samelewing nie. James Cone (1975:41) het byvoorbeeld die verband tussen teologiese besinnings en sosiale situasies met insig verwoord toe hy geskryf het: *Theology is a subjective speech about God, and speech that tells us far more about the hopes and dreams of certain God-talkers than about the Maker of heaven and earth* (Maimela 1986:184). Dis juis om hierdie rede dat 'n RGU-pneumatologie hunker na 'n omvangryke en allesinsluitende maar integratiewe universumgerigte taal.

Tereg beweer Maimela (1986:184) dat die westerse teologie - waaronder ook die tradisionele pinkster-pneumatologie - geneig het om die partikularistiese aard van teologiese taal mis te kyk of te veswyg. Trouens, die westerse teologiese tradisies reken dat dit wel vir die teologie moontlik is om so objektief te wees dat dit oor God-op-sigself, die menslike natuur en verlossing as sodanig kan besin, en dat alles wat oor God en die menslike natuur gesê kan word altyd vir alle mense geld. Maar vir die westerse teologie was dit 'n pynlike skok en onaangename verrassing toe die bevrydingsteologie dit onder ons aandag gebring het dat die Europese teologie nie 'n universele teologie is of was nie, maar nog altyd 'n blanke Europese manlike teologie was. Dit moes volgens Maimela noodwendig so wees omdat elke teologie ten nouste verband hou met die sosio-politieke omstandighede waarin dit ontstaan het. Protestantse en katolieke teologieë het dus eintlik te make met blanke Europese teologieë wat ontwikkel het in antwoord op sekere konkrete historiese situasies waarin die teoloë hulle aan die kant van die

heersersklas geskaar het, sodat dit vir hulle onmoontlik was om ten behoeve van die armes en die onderdruktes te praat. Teologiese debatte het dus in abstrakte teoretiese leerstellings gesentreer, soos byvoorbeeld die verskillende bekende tradisionele teologiese *loci*, die ontmitologisering van die bybel, die probleem van die historiese Jesus versus die Christus van geloof, ensovoorts. Die westerse teoloog het verkeerdelik aangeneem dat hulle teologiese agenda bepaal word deur die probleme waarmee alle mense stry. Maar hulle het nie besef dat hulle teologiese diskussies nie ter sake was vir die onderdruktes met hulle probleme van armoede en die oorheersing van klasse en rasse deur die westerse nasies nie. Hierdie objektiewe en korrekte formulerings van leerstellings het hoegenaamd niks te doen gehad met die praktiese en historiese bevryding van die gemarginaliseerde randfigure en die arm anderskleuriges nie.

In aansnyding by Maimela se laaste stelling wys die praktyk van pentekostalisme dat hulle byvoorbeeld teoreties gesproke wil hê dat ook alle armes en onderdruktes byvoorbeeld tale moet praat en charismata moet beoefen om deel te vorm van God se uitverkore Geesgedoopte elite, terwyl daar maar bitter min in die praktyk gedoen word om hierdie talepratendes fisies te versorg en uit hulle armoede op te hef. Gaybba (1987:264) wys tereg op die pinksterbeweging se algemene afsydigheid (*divorce from*) teenoor sosiale belange, wat ironies wortels het in bewegings vir sosiale geregtigheid. Die potensiaal vir groter betrokkenheid by sosiale geregtigheid lê dus inderdaad in pentekostalisme opgesluit. Hierdie *verskuilde latente sosiale potensiaal* van pentekostalisme, behoort myns insiens net ontgin te word deur 'n nuwe pentekostalistiese RGU-sosialisme.

Met bevrydingsteoloog se besef dat daar 'n teenstrydigheid bestaan tussen die vereiste van teologiese objektiwiteit (universaliteit) en die partikularistiese aard van die bestel van die teologiese interesse in die westerse teologie, wat slegs die behoeftes van die oorheersende blanke nasies in ag geneem het ten koste van die arm meerderheid in die derde wêreld, het hulle tot die slotsom gekom dat die Europese teologieë eintlik maar eensydig, elitisties en partikularisties was en nie inklusief en universeel nie (Maimela 1986:186).

Hi Lederle behandel die *Geesdoopinterpretasies* van die charismatiese vernuwingsbewegings en van pentekostalisme, en gee vrugbare insigte oor onder andere die elitisme, separatisme en partikularisme in die pinkstergeleedere. Hy bespreek die charismatiese interpretasies van die christelike lewe waar 'n twee-stadium patroon aangewend is om die wortels aan te dui van die basiese misverstand in die neo-pentekostalistiese interpretasie van Geesdoop. Pearlman (1937:46, 50) verklaar dat nie alle christene die charismatiese operasie van die Gees ervaar het nie, want die ontvangs van Geesgawes volg op bekering. Williams (1953:39) noem die Geesdoop 'n verdere invulling wat in 'n opvolgende ervaring van bekering gerealiseer is. Die puriteinse benadering was die voorloper van die wesleyaanse, keswickse en pentekostalistiese twee-stadium patrone. In die wesleyaanse leerstelling van suiwer liefde word die dualiteit van christen-ervaring uitdruklik geleer. Menslike intensionaliteit is vervolmaak in die krisiserfaring van volkome heiligmaking. Hier gaan dit veral, onder andere, oor die gebeurtenisgesentreerdheid en aanvanklike elitisme. In die wesleyaanse heiligheidstradisie is die uitdrukking, *doping met die Heilige Gees*, die aanduiding van 'n tweede seëning (*second blessing*). Hierdie beweging het eventueel separatisties geword en was gekarakteriseer deur moralistiese legalisme en die vermyding van kultuur (Lederle 1988: 217-218; Gaybba 1987:252; L du Plessis in Clark et al 1989:148-149).

In die pentekostalisme vind ons die volgroeiende vorm van die gebeurtenisgesentreerde twee-stadium patroon vir christen-ervaring. Leerstellig gesien, word daar 'n onderskeid gemaak tussen die drie-stadium pentekostaliste van die wesleyaanse heiligheidstradisie wat Geesdoop na heiligmaking byvoeg, en die twee-stadium pentekostaliste wat die Geesdoop sien as die kulminerende gebeurtenis na bekering. 'n Rigiede patroon vir Geesdoopervarings spruit hieruit voort: Geesdoop moet onderskei word van bekering en in opeenvolging daarvan wees, en deur die waterdoop bevestig word, asook deur die inisiële bewys van glossotalie gemanifesteer word, en bereik word nadat 'n reeks voorwaardes ontmoet is. Weer eens vind ons legitieme ervarings veralgemeen tot reëls. Hier is die elitisme baie duidelik sigbaar. Hetsy iemand die ervaring het of nie, is duidelik uit die uiterlike bewys wat gemanifesteer word deur die spreek in tale as 'n teken. Pentekostalisme was deur die verwerping wat dit ervaar het vanaf die hoofstroom-christendom, verplig tot separatistiese strukture. Geesdoopgebeurtenisse is

in die algemeen verstaan as leidende tot hoër vlakke van christelike lewe wat gekenmerk word deur die buitengewone charismata van die Gees. Binne pentekostalisme is die permanentheid van die ervaring in alle waarskynlikheid afhanklik van die arminiaanse-calvinistiese-teenstelling met betrekking tot soteriologie. Al drie die basiese elemente van die algemene pentekostalistiese leerstelling: die sogenaamde teologie van opeenvolging, voorwaardes, en die aanvanklike talebewys, word tereg deur Lederle op teologiese gronde verwerp. Die bewyse van die nuwe-testamentiese tekste ondersteun nie 'n tweede-stadium ontvangs van die Gees nadat sekere voorwaardes met een besondere charisma as essensiële manifestasie nagekom is nie. Hoewel gewoonlik nie eksplisiet nie, beskou die pentekostalistiese leer in die algemeen die Geesdoop as 'n voorwaarde vir die operasies van die charismata. Dit onderstreep 'n teoretiese superieure houding teenoor die res van die christendom, wat dan beskou word as prakties leeg van charismata omdat daar slegs op die meer uitstekende charismata gefokus word. En weer is daar geen bybelse ondersteuning vir enige besondere krisiserfaring of gebeurtenis as 'n poort tot die funksionering van Geesgawes nie (Lederle 1988:218).

Die differensiasie tussen pentekostalisme en neo-pentekostalisme is meer een van graad as van beginsel. Die kwessie van separatisme word skerp gedebatteer, gevolglik wy Lederle 'n hele ekskursie daaraan toe. Die hoofskedsllyn onder neo-pentekostalisme is die debat oor *binneby* of *buiteby*, wat die denominasionele neo-pentekostalisme saamgroepeer teenoor die verskeie nie-denominasionele of onafhanklike groepe. Hoewel die legitimiteit om *uit-te-kom* en *buite-te-bly*, in omstandighede wat iemand sou forseer om ontrou te wees aan sy geloof erken word, blyk die interpretasie van die omstandighede die hoofsaak te wees om die aard van die besondere geval voorhande te bepaal. Lederle is oortuig dat die aanvanklike elitisme van neo-pentekostalisme 'n betekenisvolle aantal van neo-pentekostalisme gedwing het om separatisties te raak waarin omstandighede hulle nie verplig het om hulle denominasies te verlaat nie. Een feit kan volgens Lederle kategories gestel word: daar is geen bybelse of ervaringsgebonde rede om te veronderstel dat 'n mens die meer gevorderde of heilige christene kan identifiseer deur te bevestig of hulle 'n besondere tweede-stadium Geesdoopervaring gehad het of nie, gewoonlik gekenmerk aan glossolalie. Erfaring toon baie gou dat 'n mens aan beide kante van hierdie skedsllyn vleeslike én spirituele christene vind (Lederle 1988: 218-219; Murray 1975:19).

In 'n opsomming van Lederle se basiese besware teen die neo-pentekostalistiese leer maak hy onder andere ook kappie teen die dualistiese skeiding van bybelse charismata in buitengewone supranaturele gawes en gewone natuurlike gawes. Dit mag miskien nie in daardie presiese vorm deur neo-pentekostaliste geleer word nie, maar dit funksioneer as 'n resultaat van hulle posisie van twee klasse van christendom. Hierdie is nie 'n onderskeidende siening van neo-pentekostaliste nie, maar eerder die onkritiese oornome van die tradisionele dispensasionalistiese raamwerk. Neo-pentekostaliste verplaas nie die bonatuurlike charismata soos wonderwerke, talespraak, en genesings na 'n eeu wat verby is nie, maar dit lyk tog of hulle gebruik maak van die woorde: charismata en gawes, asof dit altyd verwys na die supranaturele gawes en dat hulle selde voldoende aandag gee aan die ander gawes soos die meeste van dié wat in Romeine 12 genoem word. Die gewone klas van gawes word of streng gesproke gesupranaturaliseer of hoegenaamd nie as gawes beskou nie, maar bloot as menslike talente en deel van tradisionele christendom (Lederle 1988: 220-221).

Die groot vraag is nou of daar dan nie 'n ander vorm van teologie is wat die pinksterpneumatologie se fundamentalisties-dispensasionalistiese, elitistiese en partikularistiese momente kan herformuleer en aanpas nie? Myns insiens lê die oplossing in 'n RGU-pneumatologie wat gerig is op die teologiese, teoretiese en filosofiese neerslae in RGU-praktyke in kontekstueel-ekumeniese vorme, soos gepneumatologiseer in terme van integrerende liefdesteologieë, wat teologies-filosofies-wetenskaplik verantwoord kan word as 'n *Radikale Gedifferensieerde Universumgerigte Pentekostalisme*.

1.4 Navorsingsdoel

In die lig van 'n behoefte aan 'n nuwe moderne-postmoderne wetenskaplike en teologies-wysgerige pinkster-pneumatologie wat holisties-geïntegreerd en interverwant tussen die teorie en die praktyk wissel, asook die gebrek aan ontwerp kriteria en riglyne vir sowel die ontwerp as implementering van so 'n pneumatologie, beoog hierdie navorsing om in die suid-afrikaanse konteks: (1) 'n radikale en gedifferensieerde maar holisties-samehangende universumgerigte pneumatologie vir pentekostalisme te fundeer; (2) met RGU-beskouings oor God, mens en werklikheid, 'n pneumatologie, antropologie, ekklesiologie en 'n Godsrykteologie met RGU-parameters vir die suid-afrikaanse situasie uit te werk; (3) ontwerp kriteria vir 'n RGU-pneumatologie te begrond; (4) enkele riglyne vir die ontwerp van so 'n RGU-pneumatologie aan te bied; en (5) 'n RGU-implementeringsmodel vir die gebruik van so 'n RGU-pneumatologie en dié se Geesdoopsienings daar te stel.

1.5 Aktualiteit van die navorsing

As gevolg van die resente radikale politieke veranderings in suid-afrika en die ingrypende veranderings en ontwikkelings van verskeie kontekstuele teologieë wat feitlik daagliks daaruit voortspruit, kan sommige kontekstuele teologieë oorbodig, uitgedien en irrelevant raak en selfs van die teologiese toneel verdwyn. So 'n toedrag van sake maak teologiese aanpassings en koersveranderings noodsaaklik om vir elke nuwe sosiale, politieke, kulturele en ekonomiese situasie relevant te bly. Die lewe van die teologie lê daarin dat dit voortdurend groei. Die teologie is nooit klaar gedink nie (Deist 1983:25). Dis dan te wagte dat die voorstelling van 'n nuwe RGU-pneumatologie deel van daardie akademiese, filosofiese, teologiese en praktiese groeiproses sal wees.

Aangesien daar skynbaar nie vaste riglyne vir die ontwerp, evaluering en implementering van 'n verantwoordbare wetenskaplik-teologies-filosofiese RGU-pneumatologie in die moderne suid-afrikaanse opset van pentekostalisme is nie, behoort hierdie navorsing waardevol te wees vir alle individue of instansies wat rasioneel wil besin om ruimte te maak vir so 'n nuwe histories-situasionele RGU-teologie. Dink byvoorbeeld aan: (1) teologiese werk aan universiteite, kweekskole en bybelskole; (2) religieuse instansies soos verskeie wêreldgodsdienste; (3) politieke instellings soos die staat en politieke partye; asook (4) individue binne of buite die kerk wat vasgevang is met retonieke, ideologieë, filosofieë en teologieë van haat en diskriminasie om die Gees se RGU-Godsrykliggaam én nuwe skeppings deur die Gees te verdeel; vir wie hierdie navorsing uiters waardevol kan wees, ten einde die bybelse RGU-Godsrykleer prakties deur die moontlikhede van etiek en naasteliefde in die RGU-Godsryk te optimaliseer.

1.6 Navorsingsmetode

'n Literatuurstudie is onderneem ten einde 'n verantwoordbare teologies-filosofiese en akademiese RGU-verwysingsraamwerk daar te stel vir 'n behoorlike RGU-fundering van die pneumatologiese betekenis van pentekostalisme in die huidige teologiese diskussie in suid-afrika en die daarstelling van 'n nuwe RGU-pentekostalisme. Kontekstueel-historiese RGU-modelle van hermeneutiek vir pentekostalisme wat holisties-geïntegreerd ontwerp is, word voorgestel in terme van interverwante wisselwerkende metodologieë van teorie en praxis, sodat alle teologieë en pneumatologieë in suid-afrika teologies-filosofies, wetenskaplik en histories-praksiologies begrond kan word, sodat dit in die huidige teologiese, filosofiese, sosio-politiese, ekonomiese, kulturele, asook in die teologiese, religieuse en ekklesiologiese werklikhede, in ekumeniese, interkerklike en interreligieuse vorme gangbaar benut kan word.

1.7 Navorsingsprogram

Hoofstuk 1: Navorsingsoriëntering: Pneumatologie

Hoofstuk 2: 'n Pentekostalisties-charismatiese problematiek en die Gees

Hoofstuk 3: 'n Nuwe RGU-pneumatologie en die Gees

Hoofstuk 4: 'n Nuwe RGU-spiritualiteit en die Gees

Hoofstuk 5: 'n Nuwe RGU-Godsryk en die Gees

Hoofstuk 6: 'n NuweRGU-pentekostalisme en die Gees

Hierdie is dan sommige van die sake waarop daar in 'n nuwe moderne en postmoderne situasionele RGU-pneumatologie antwoorde gekry moet word. Die skopus van hierdie proefskrif erken die kompleksiteit van die probleme waarvan die voorgestelde oplossings dan ook duidelik getuig. Maar die gelyktydige erkenning van die sentraliteit van hierdie aangeleenthede vir die christelike geloof in suid-afrika is die regverdiging vir die diskussie in die volgende hoofstukke.

1.8 Begripsverklaring

Om skryfruimte te spaar sal die verskillende terminologiese begripsverklarings soos byvoorbeeld in die titelopskrif: 'n *Radikale en Gedifferensieerde Universumgerigte Pentekostalisme*, asook alle ander aanverwante begrippe verspreid deur die proefskrif gedefinieer en verduidelik word.

2.1 Inleiding

In 'n RGU-pneumatologie sentreer álles in die Gees, en vandaar polis álles weer uit na die Gees se onmeetlike RGU-speelvelde. Vanuit 'n RGU-oogpunt sluit dié speelruimtes egter in: álle teologieë, filosofieë, wetenskappe, hermeneutiese metodologieë en teologiese modelle. Maar binne die kort bestek van hierdie beknopte hoofstuk is dit nie moontlik om die volle globale inhoud van sulke omvangryke en aanverwante onderwerpe volledig te behandel nie. Gevolglik sal onvolledigheid en oppervlakkigheid noodwendig die gevolg wees. Ongeag die gebrek aan dieptevisie, behou ons nog steeds 'n breë insig, met die soeklig in hierdie hoofstuk spesifiek op 'n pentekostalisties-charismatiese problematiek in die lig van die Gees.

2.2 Pinksterteologie: die probleem van teologiese onkunde in pentekostalisme

In die lig van 'n proprium vir pentekostalisme is die vraag na die kenmerke van pentekostalistiese teologie baie belangrik. Die probleem is egter dat pentekostalisme mank gaan aan 'n wysgerige teologies-wetenskaplike pentekostalistiese begronding. Selfs nog in die negentigerjare is daar na agt dekades van pentekostalisme nog geen standaard van pentekostalistiese teologie in die gietstuk van die westerse post-reformatoriese teologiese instellings nie (Clark et al 1989:3). Tereg sê König dat pinkstermense in die begin nie veel belangstelling vir akademies-teologiese besinning getoon het nie (in Eybers et al 1982:190). Ook die pentekostalistiese Möller (1975:5, 272-273) erken: (1) dat van teologie in die wetenskaplike sin daar in die begin in die pinkstergeleedere nie veel sprake was nie en dat die opleiding van pinksterpredikers uiters elementêr was; (2) dat pentekostaliste in die beginjare nie veel waarde aan geleerdheid en hoër opvoeding geheg het nie; en (3) dat die kwessie van die charismata nog nooit behoorlik teologies verdiskonteer is nie en dus beslis onder oë geneem sal moet word.

Insiggewende aanwysings deur Marius Herholdt (1987:25-26) wys op die redes vir teologiese tekorte in pentekostalisme. Volgens hom moet pinksterkerke se aarseling in die verlede om by teologie betrokke te raak, tereg begryp word teen die agtergrond van die ontstaan van die pinksterbeweging. Pinksterkerke het ontstaan vanuit 'n herlewingsmilieu waar subjektiewe beleving en evangelistiese bybelprediking, tesame met 'n vroomheidslawe die bestaansreg gekonstitueer het. Die Geesdoop, geloofsondervindings, vroomheidprediking, die beklemtoning van die eindgebeure en 'n eerste vlak van letterlike bybelvertolking, vorm die basis van die pinksterbeweging. Vir rasionele deurdenking van die geloofsleer was daar nie tyd nie, en waarskynlik ook nie altyd die nodige teologiese bekwaamhede daarvoor nie. Hoewel dit alles opreg bedoel was, het die ongereflekterde en dikwels naïewe bybelgebruik neergekom op biblisme (Heyns & Jonker 1977:220e.v.).

John Bond (in Clark et al 1989:133e.v.) van die 'assemblies of God in suid-afrika' erken: *There has never been a widely publicised attempt to set out a distinctively pentecostal theology, although I am aware that Dr Möller of the Apostolic Faith Mission has produced such a volume in Afrikaans [cf. Möller 1975]. However, it is not generally available. Because of the diversity of backgrounds from which the various pentecostal churches sprang, one can find in pentecostal circles in one place or another any trend or characteristic present in the mainline churches. Such trends could be taken by the adherents of pentecostal churches to be distinctive doctrines of their own, but in reality they have been carried over from the traditions out of which the particular pentecostal churches came* (Clark et al 1989:133-142).

Lemmer Du Plessis (in Clark et al 1989:146) wat uiters sterk dispensasionalisties ingestel is, erken ook: *Pentecostal theology currently falls short in the sense that the traditional views on christology, pneumatology, eschatology and ecclesiology have not yet been adequately integrated according to a hermeneutical paradigm or model.* En dan juis vanweë sy sterk dispensasionalisme vervolg hy: *It is my opinion that the schematised propositions of dispensationalism are influenced too much by a subjective interpretation of Scripture to be able to make up for this shortcoming.* Vir Du Plessis is dit dus die verskeie subjektiewe bybelvertolkings van verskillende pentekostaliste wat op die dispensasionele teologie 'n negatiewe invloed uitoefen, wat lei tot 'n gebrek aan 'n

behoorlike hermeneutiese sleutel vir pentekostalisme. Myns insiens is die situasie eintlik juis net andersom, naamlik dat dispensasionalisme 'n negatiewe effek op pentekostalisme uitoefen. Dit is presies hierdie dispensasionele aanpak van Du Plessis vir pentekostalisme waarom daar nie 'n behoorlike suiwer teologiese model vir pentekostalisme tot stand kan kom nie. Dispensasionalisme se streepteologie waarvolgens alle geesteswerkinge tot 'n einde gekom het met die afsluiting van die bybelkánon en die uitsterwe van die apostels, kan onmoontlik nie as basis dien vir 'n pentekostalisme wat juis paradoksaal geskoel is op die voortdurende werkinge en gawes van die Gees nie.

Daarmee saam is die fragmentariese aard van dispensasionalisme 'n verdere probleem. Hiermee word bedoel die idee van dispensasionalisme dat elke afsonderlike dispensasie, nie net onderskeie van die ander dispensasies is nie, maar juis dat elke dispensasie absoluut geskeie van alle ander dispensasies staan (Cordier 1996:12-15). Só 'n teologie is nie net gefragmenteerd nie, ook nie net onmagtig tot holistiese integrasie van alle teologiese fasette nie, maar veral ook dualisties-verskeurd ingestel. En interessant, Du Plessis (in Clark et al 1989:147-149), erken self dat pentekostalistiese 'n dualistiese teologiese ingesteldheid openbaar. Die pentekostalistiese Verster (1972:1) handhaaf baie duidelik 'n kerk-wêreld-skeiding. Terwyl Frank Cronjé (1981:26) byvoorbeeld die christenkerk beskuldig van 'n Gees-Woord-splitsing, word die kritiek uit ortodokse kringe dat pentekostalisme Woord en Gees skei, vir Du Plessis weerspieël in die nadeel wat gesien kan word in die manier wat pentekostalisme die gevare van subjektivisme dien. Die religieuse ervaring van pentekostalistiese kerk kan maklik verhef word deur terug te val op 'n openbaring van die Gees, sonder dat die Woord toegelaat word om sy regmatige plek as kriteria van sulke Gees-openbarings in te neem. Wanneer pinkstermense hul gedrag meet deur te sê: *maar die Gees het my gelei*, dan word dit amper onmoontlik om 'n rasonale argument as korrekatief aan te bied, en feitlik enigiets tot en met skeuring, kan daardeur gelegitimeer word. In sulke gevalle glo Du Plessis tereg dat die Gees deur mense verslaaf is.

Dan is daar soos reeds verwys na Verster (1972:1) die skerp dualistiese onderskeiding wat pinkstermense sny tussen kerk en wêreld. In hierdie verband kommentareer Clark et al:

Although the impact of Pentecost has socio-political dimensions, its maintenance of the distinction between church and world leads it into a large passive role as far as politics itself is concerned. It is where secular powers (as embodied in the state or against the state) perceive that they are engaged in a battle for the hearts and minds of the people that the challenge of Pentecost is realised as a threat, and that the Pentecostal experience of secular processes in human society becomes that of oppression. To be "free indeed", as the Master was here on earth, apparently confers the concomitant distinction of being hated as he was hated...John Mills (1976:97-98, 105-106) has shown that in Pentecost the three salient features of apocalyptic are included in its world view....Pentecost is truly an apocalyptic movement, in its selfunderstanding and its ideology. This has implications for its relationship to societal issues. Conversion to Jesus Christ entails a break from the world and its values. The church and the world are distinctly different entities with entirely different destinations. For Pentecostals "hope for the world" is for the redeemed to escape the coming destruction of the world and its systems. The temporal is relativised by the eternal. Pentecostals take the world very seriously - as seriously as they are not of the world, just as seriously do they take being in the world. That many Pentecostals have taken refuge from the world in a legalistic and ascetic sub-culture is a denial of the dynamic of Pentecost, which is given for mission in the world. Since Pentecostal conversion is a radical break from the value systems of the world, and Pentecostal apocalyptic holds out no hope that the world and its structures has any lasting future, the Pentecostal perception of the kingdom of God is that it is found in the world, but only among the consciously redeemed...In other words, for many a Pentecostal, active involvement in socio-political affairs is an exercise in futility (although this can be radically qualified)...Legitimate activity is to convert a host of sinners from an aeon which is passing

away to be citizens of that which Christ will personally inaugurate at his Coming, rather than to work at refurbishing and replacing contemporary structures. (Clark et al 1989:90-91).

In feite is pentekostalisme se *Sitz im Leben* vir Du Plessis gekleur deur hierdie dualistiese beskouing van God, van die mens en van die wêreld. Die wêreld is vyandig jeens die kerk. Maar is dit nie reeds weens die kerk se dispensasioneel-gesplete visie van kerk en wêreld, dat die kerk in die vorm van 'n bipolêre dialektiek weer van haar kant af uiters vyandig jeens die wêreld is nie? Skynbaar juis vanweë so 'n vyandigheid van die kerk se kant téén die wêreld, glo Du Plessis dat die wêreld op *aggressiewe wyses* geëwangeliseer moet word. Kerk en wêreld is dus volkome geskei. Verster (1972:1) wat net so hiper-dispensasionalisties ingestel is, skryf oor die gety van afvalligheid en onverskilligheid in die pinksterkerk waar God se Woord en evangelie nooit met wêreldse dinge gekomplementeer kan word nie. Dis vir Verster hierdie verwêreldsheid van die kerk wat die Gees verwaarloos en die kerk haar geestelike krag en dryfveer ontnem. Vergelyk E van Niekerk (1985:44e.v.) se kritiek op sodanige foutiewe vanselfsprekende dualistiese kerk-wêreld-skeidings.

Voorts wys Du Plessis dan ook daarop dat die individu se verhouding met God op hierdie dualistiese beginsel gesteun word. Die vertikale perspektief word beklemtoon terwyl die horisontale vermy word. Daarom is die kerk 'n vreemdeling in die wêreld wat die wêreld moet vermy. Ook die visie vir sending en evangelisasie word deur hierdie dualisme geraak. Nes die anabaptiste en piëtiste, beskou pentekostaliste die wêreld as verlore en elke siel wat nie 'n duidelike getuigenis van verlossing kan lewer nie moet geproselíteer en gedoop word, selfs nominale christene. Du Plessis erken dan ook dat hierdie dubbele wêreldbeskouing van pentekostaliste 'n sterk devaluasie van die geskiedenis impliseer. Dit val natuurlik saam met pentekostalisme se devaluasie van die horisontale lewensdimensie. Daarom is die eerste prioriteit om verlore siele gered te kry. 'n Logiese gevolg van hierdie dualisme, sê Du Plessis, is die skeiding tussen kerk en staat en die lou houding teenoor politieke betrokkenheid. Die staat behoort aan die sekulêre orde, en die kerk is verantwoordelik om daarvoor te bid. Laastens, maar nie die minste nie, veroorsaak so 'n dualistiese siening volgens Du Plessis, ook 'n besondere gefragmenteerde of gedualiseerde eskatologie. 'n Sterk verwagting van die vertikaal-ingrypende wederkoms word positief versterk deur die horisontale vermyding van die wêreld deur pentekostaliste. Moeilike ekonomiese, sosiale en politieke probleme word op 'n simplistiese wyse gesystap deur te verwys na die glorieryke dag wat sal aanbreek as Jesus weer kom (Clark et al 1989:148-149). Dit pas nogal by Marx se aanklag dat godsdiens die opium vir die massas is. Dis interessant dat Kelsey (1987:9, 111, 154), wat aanvanklik gepoog het om 'n neo-pinkster geesteservarings-teologie te ontwerp, erken dat die aanvanklike kritiek teen sy teologie gemik is op die skynbare dualisme van die transendente en die immanente dimensies in sy teologie. Later het Kelsey (1987:9, 111, 154) egter daaraan gewerk en oorgeskuif na 'n inklusiewer werklikheidsmodel.

Dan is daar ook 'n antitese tussen wet en evangelie in die suid-afrikaanse pentekostalisme, soos deur Du Plessis uitgewys, wat noodwendig tot 'n verwerping van verbondsteologie lei. Israel word deur die gereformeerde teologie getransponeer tot die kerk, terwyl pentekostalisme Israel en die kerk respektiewelik skei tot historiese en fenomenologiese entiteite. In terme van die wet en evangelie onderskeiding verhef pentekostaliste Christus se opstanding bo sy kruisiging. Pentekostaliste propageer dan dikwels 'n *theologia gloriae* ten koste van 'n *theologia crucis*. Die gevaar hierin is dat pentekostaliste die weg van die kruis en lewensgebrokenheid kan ontken en net altyd aanhoudende triomf wil ervaar. Uiteraard lei dit tot 'n einaardige vorm van legalisme. Pentekostaliste verkry 'n einaardige effek vanuit die oorwinning wat oor die bose behaal was. Aangesien gelowiges van sonde bevry is, is hulle nie veronderstel om langer meer te sondig nie. Dit laat 'n mens dink aan die wesleyaanse model van perfektheid. Pentekostaliste verwerp dus die lutheraanse *simul justus et peccator* (beide regverdig én 'n sondaar) en beklemtoon heiligmaking (sanktifikasie) ten koste van regverdigmaking (justifikasie).

Clark et al (1989:3) wys dan daarop dat miskien juis vanweë die gebrek aan 'n behoorlike pentekostalistiese teologie, die toenemende belangstelling deur pentekostaliste in akademiese opleiding én die ontwaking van die

neo-pentekostalistiese beweging wat talle akademies gekwalifiseerde kerkleiers van buite die klassieke pentekostalisme insluit, daartoe gelei het dat 'n altyd toenemende volume van literatuur - geleerd of andersins - oor die onderwerp geproduseer is. Die blote volume beskikbaar en die verskeidenheid van bronne vanuit verskillende teologiese en kulturele agtergronde, het geneig om eerder die verwagting te verminder as te vermeerder dat so 'n standaard uit pentekostalistiese teologie na vore sou kom. En tog, die oorgloed van pro- en anti-literatuur, die massa van persoonlike getuigenisse wat die pinksterervaring aanbeveel (en soms afwys), en die baie dikwels neerhalende (dog skynbaar simpatieke) objektiewe evaluasies van klassieke pentekostalisme deur non- of neo-pentekostalistiese bronne, asook van bydraes deur pentekostaliste self, is besig om toe te neem.

Oor die kwessie van geleerdheid bevestig Möller (1975:272-274) dat die pentekostaliste in die beginjare nie veel waarde aan geleerdheid en hoër opvoeding geheg het nie. Etlke rede is daarvoor verantwoordelik. Baie ouers van die werkende klas wou nie graag hê dat hulle kinders iets anders as hulself moes wees nie. Daarby kom ook 'n sterk wederkomsverwagting. Baie pentekostaliste wat as jongmense graag sou wou gaan studeer het, is deur die ouers se sterk wederkomsverwagting teruggehou omdat 'n geleerdery glo tydmors sou wees, terwyl die Here buitendien een van die dae sou kom. Sommige pentekostaliste het openlik stand ingeneem teen geleerdheid. Klaude Kendrick (1961:216) skryf dat sommige amper 'n positiewe deugde van onkunde gemaak het en gevolglik baie van hulle polemieke toegespits het om geleerdheid aan te val. Maar Möller (1975:273) reken tereg dat hierdie siening beoordeel moet word teen die agtergrond van talle nie-pinkster teoloë en geleerdes wat van buite af die pentekostalisme uiters vyandig was. Sommige teoloë wat wetenskaplik krities teenoor die Bybel staan en die uilers liberales met betrekking tot die toepassing van Bybelse beginsels, het die kinderlik vrome pentekostaliste erg geskok. Gevolglik het hulle dié teoloë as ongeestelike moderne skrifgeleerdes en fariseërs afgeskryf.

Verdermeer was die pinksterbeweging se oorspronklike doel nie die stigting van nuwe kerke met 'n nuwe teologie nie. Dit was nie soos met die hervormers wat in 'n leerstellige stryd gewikkel was nie. Die vroeëre pentekostaliste wou bloot net getuies wees van die feit dat *die charismata nog vir vandag is*. Daarom vra ek in hierdie proefskrif hoe pentekostaliste dit regkry om dispensasionalisme se streepteologie wat geestesgewas en werkinge in die na-apostoliese tyd laat ophou, met pentekostalisme se geloof in 'n immer teenwoordige realiteit van Geeswerkinge tot vandag, kan versoen? As bewys dat vroeë pentekostaliste slegs getuies wou wees vir die bestaan van geesteswerkinge vandag, haal Möller dan vir McCandlish Phillips (1964) aan wat sê dat die charismatici geen behoefte gevoel het om beredeneerde verduidelikings te formuleer nie. Hulle geliefkoosde kernspreuk was dat dié mens wat 'n ervaring het nooit aan die genade uitgelewer is van 'n ander mens wat 'n argument het nie. 'n Artikel in *Voice of Healing*, Dallas (July 1965:5), is met die laaste gedagtes in lyn (Möller 1975:273).

Maar mettertyd het daar 'n pentekostalistiese kentering plaasgevind. Kendrick (1961:217) wys dat pentekostaliste se konsepte van religie en hoër geleerdheid huidiglik gereëvalueer word in die rigting van vooruitgang. Baie pentekostalistiese Bybelskole het in teologiese kolleges en seminaries ontwikkel. Selfs in die 'assemblies of God' se 'evangelical college' te Springfield, Missouri, word jong pentekostaliste vir verskillende professies opgelei. Ook die 'apostoliese geloof sending in suid-afrika' stel jaarliks heelwat geld beskikbaar vir hulle studente om aan universiteite te studeer. Die getal pastore wat universiteitsgrade bekom, neem ook toe. Hierdie ommeswaai is duidelik in Donald Gee (1962:17) se raad aan neo-pentekostaliste wanneer hy hulle opgeleide teoloë met 'n goeie akademiese agtergrond, in nederigheid maan om nie geleerdheid te verwerp nadat hulle die charismata gesmaak het nie. Die Gees van die waarheid moet hulle geleerdheid aan die brand steek en dan moet hulle dit tot eer van God gebruik. Gee wys dan daarop dat sommige pentekostaliste in hulle vroeë foutering 'n premie op onkunde geplaas het. Maar niks kan 'n groter fout wees as dit by leierskap kom nie. En leiers is inderdaad nodig (Möller 1975:273-274; Lederle 1983:152).

Met die byvoeging van neo-pentekostaliste en katolieke-pentekostaliste, is die algemene pentekostalistiese beeld aansienlik verbeter. In hierdie verband wys Sherril (1964:129) daarop dat die pinksterbeweging volgens sy

navorsing geneig het om swaar op semi-geleerde of ongeskoolde mense te steun. Maar volgens sy korrespondensie word al meer van die beroepe in die hoëre strata van die samelewing by pentekostalisme betrek. Die 'united presbyterian church' se verslag van die spesiale komitee oor die werk van die Heilige Gees kom ook hiermee ooreen. Onder hulle is mense met goeie teologiese opleiding wat gunstig oor die pinkstersaak begin skryf. Dit alles behoort vir Möller by te dra tot 'n beter teologiese beeld van die leer en die beoefening van die charismata. Vir Möller sal dit dan tereg meer versoëring bring en 'n teenvoeter vir fanatisme wees (Möller 1975:272-274).

2.3 Die soeke na 'n pinkster-hermeneutiek en metodologie

Vir Menzies (1985:5) gaan dit met reg in die hart van die teologiese stryd rondom pentekostalisme, nie soseer om spesifieke teologiese aangeleenthede soos die Geesdoop en so meer nie, maar oor hermeneutiek en insonderheid metodologie. Die presupposisies in die teologiese taak bepaal vir hom tereg die teologiese produk. Hoewel 'n bruikbare pinksterhermeneutiek nie in sigself 'n oplossing verseker vir al die teologiese probleme in pentekostalisme nie, sal dit tog dien as hulpvolle gids waardeur bybelse data gesif kan word (Clark et al 1989:25).

Die werklike probleem vir pinkster-pneumatologie is die anomalie van pentekostaliste se dilemma tussen hulle uiters sterk liefde vir die bybel enersyds, en hulle onakademiese verstaan van die bybel andersyds. Op 'n paslike wyse demonstreer Hollenweger (1977) hierdie feit wanneer hy sy pentekostalistiese vriende dank omdat hulle hom geleer het om die bybel lief te hê, en sy presbiteriaanse vriende wat hom geleer het om die bybel te verstaan (Clark et al 1989:115). Die probleem is gewortel in die wanverhouding tussen die pentekostaliste en nie-pentekostaliste se onderskeie ingesteldhede jeens geloof, lewenstyl en ervaring. Pinkstergeleerdes opereer met parameters wat totaal verskil met dié van nie-pinkster akademici. Gevolglik veroorsaak dit dat hulle op kritieke punte wedyersyds uitsluitend van mekaar is. In die algemeen het dit altyd gelyk of die nie-pinkster geleerdes veel meer bedrewe is in formele teologiese kundigheid as die pinkstermense. Derhalwe is die stigma van *swak teologie* en *swak eksegeese* aan die klassieke pentekostalisme gekoppel. Daar was egter twee uitweë uit hierdie dilemma, en beide het hulle proponente in pinkster (Clark et al 1989:25-26).

'n Grype na 'n nie-pinkster hermeneutiek is natuurlik 'n eerste moontlike oplossing. So het die swaëde pentekostalis, Walter Hollenweger, 'n teologiese tuiste in die gereformeerde tradisie gevind. Met geringe pentekostalistiese wysigings steun FP Möller weer op die teologiese en kulturele denkwêreld van die suid-afrikaanse gereformeerde teologie. Die noord-amerikaanse Thomas Holdcroft wat verteenwoordigend is van baie noord-amerikaanse pentekostaliste, verwoord pentekostalisme in terme van evangelistiese (evangelical) fundamentalisme (Clark et al 1989:4, 26). En dan glo Johnson (1984:55-56) dat dit na die evangelistiese vleuel van die kerk is wat pentekostaliste die eerste sal gaan in hulle soeke na 'n teologiese definisie, omdat hulle kerklik én teologies baie sterk met 'n evangeliese houding geïdentifiseer is. Dus sal pentekostaliste onder die evangelistiese sambreel nie 'n gebrek aan teologiese opsies hê nie (Clark et al 1989:26). Tog voorsien WC Meloon (1971) tereg probleme met pentekostalisme se dispensasionalisme as hy dispensasionalisme as rede gee waarom 'n evangelistiese teologie vyandigheid jeens pentekostalisme is. Maar in evangelistiese kringe is dit nie pinkster sigself wat gekritiseer behoort te word nie, maar die dispensasionalistiese raamwerk van vooronderstellings in pentekostalisme (Clark et al 1989:115). Dit lyk of Gordon Fee (1976:119-120) beide die posisie én die implikasies van die evangelistiese posisie vir pinkster aanvaar het en stem saam met nie-pinkster geleerdes dat ongeag hoe dinamies en vurig die pinksterbeweging is, dit nog steeds raakgesien word vir *swak hermeneutiek* en dat dit implikasies het vir pentekostalisme se leerstellings en eksperimentele gedistingeerdheid (Clark et al 1989:26).

Baie moderne pinksternavorsers besef dat die eksegetiese afwykings wat soms in pinksterpreekstoel plaasvind eintlik die gevolg is van basiese fundamentalisme en/of dispensasionalisme (Clark et al 1989:115). Miskien is dit die historiese konteks van die noord-amerikaanse pentekostalisme as die mees sigbare bron van

pinkster-wartaal en leerstellige kategorieë, wat daartoe gelei het dat pentekostalisme in die algemeen geklassifiseer is met evangelisme en fundamentalisme. Die feit dat pentekostalisme in Amerika 'n klein minderheid vorm in vergelyking met hulle evangelistiese teenwigte ('n situasie wat in Noord-Amerika amper buitengewoon is) en dat dié twee bewegings ongetwyfeld baie in gemeen het, beide in terme van godsdienstige én kulturele doelwitte, het veroorsaak dat belangrike onderskeidings tussen hulle dof geword het. 'n Gesamentlike vyand van albei, in die vorm van sekulêre humanisme wat so baie aspekte van die Amerikaanse lewe domineer, het oor die laaste dekades dié pinkster-evangelistiese-eendershede laat toeneem. Aangesien baie van die vroeë pinksterleer se formulerings skynbaar beïnvloed is deur 'n onvermoë om enige alternatief te vind vir modernisme en dié se sogenaamde historiese kritiek van die Bybel, behalwe dit wat fundamentalisme bied, is dit dikwels in die kategorieë van fundamentalisme wat pentekostalisme se formele stellings oor die Bybel geformuleer is. En tog is pentekostalisme se Bybelbenadering prakties gesproke nóg evangelisties, nóg fundamentalisties, nóg dispensasionalisties. Omdat James Barr (1977:208) van hierdie feit bewus is, huiwer hy om pentekostalisme as fundamentalisme te klassifiseer (Clark et al 1989:27).

Heelwat moderne pentekostaliete besef vandag dat die aanname van 'n nie-pinkster hermeneutiek beslis 'n spanning skep tussen pentekostalisme se selfverstaan en die voortgaande pinksterdinamika en die pinksterleer daaroor. McLean (1984:37-38) sê dat 'n streng onderhouding van tradisionele evangelies-fundamentalistiese hermeneutiese beginsels tot 'n posisie lei wat in sy mees positiewe vorms die onderskeiding van die 20ste eeuse pinksterbewing suggereer wat miskien aangenaam is, maar nie noodsaaklik nie; belangrik maar nie lewensnoodsaaklik vir die lewe van die kerk in die 20ste eeu nie. In sy meer negatiewe vorms lei dit tot 'n totale verwerping van pinksterverskynsels (Herholdt 1987:25-26). McLean verwys hier spesifiek na kritici van 'n pinksterhermeneutiek soos JG Dunn en Gordon Fee wat binne die parameters van 'n evangelistiese hermeneutiek opereer. GT Sheppard (1984:5) is selfs meer eksplisiet in sy verwerping van die hulp vanuit daardie kringe. Hy hoop om beide te wys dat pentekostalisme nie oorspronklik dispensasionalisties-fundamentalisties was nie en dat die pogings om sulke sienings te omhels tweedens nuwe probleme skep vir die identiteit van pinkster op hermeneutiese, sosiologiese én politiese vlakke (Clark et al 1989:28).

As 'n hermeneutiek wat met pentekostalisme versoenbaar is, nie in nie-pinksterkringe gevind kan word nie, is die alternatief om 'n outentieke en onderskeidende pinksterbenadering op die Bybel te baseer. So 'n benadering moet kennis neem van die baie kritiese oorwegings soos byvoorbeeld die verwantskap tussen die Bybel as norm en die charismatiese rigting; en die aard van die Bybel-inspirasie, om maar twee te noem. Dat daar nog nie so 'n definitiewe pinksterhermeneutiek geformuleer is nie, is duidelik, maar dat pinkstergeleerdes begin het om die teologiese weg vorentoe uit te merk, is miskien een van die mees opwindendste ontwikkelings in hierdie veld vir 'n lang tyd. Ons sal 'n gedetailleerde kyk neem op sommige riglyne wat besig is om na vore te kom. My RGU-pneumatologie van pentekostalisme is een so 'n poging.

McLean (1984:36) begin ewenwel sy poging om die aard van pinksterhermeneutiek te artikeleer deur die grootste vrees van meeste konserwatiewe protestante aan te spreek, naamlik die vraag na die *sola scriptura*, wat na my mening op biblisme neerkom. Die eerste redelike vrees van baie pinksterleiers en opvoedkundiges, is dat pinksterhermeneutiek binnekort die Bybel - in biblisistiese sin - sodanig sal verwerp of verwing dat die 20ste eeuse pinksterbeweging sal vasval en ophou om Christelik te wees. Ongeag sy kritiek op fundamentalisme hierbo, sê McLean dat as ons ons houvast verloor op die Bybel as 'n onfeilbare reël van ons geloof en gedrag, dan is ons verlore. McLean se sentimente hier is kenmerkend pinkster. Daarom glo hy dat skrifbenaderings wat die normatiewiteit van die Bybel indringend relativer, pinkster gou sal laat reduceer tot die status van 'n kultus, 'n sonderlingheid, 'n verbygaande frats op die byvertoning van die kerkgeskiedenis. Sekerlik sal McLean dieselfde kritiek teen my RGU-pentekostalisme uiter. Maar dit sal juis sy biblisme wees wat hom sulke onverantwoordelike en onverantwoordbare uitsprake laat maak. My RGU-pneumatologie is Bybels maar beslis nie biblisisties of dispensasionalisties nie. Nürnberger (1984:243-246) lewer 'n sinvolle teologies-filosofiese uiteensetting van fundamentalisme, ook soms genoem biblisme (Barr 1984).

Aan die positiewe kant bevestig McLean (1984:37) dat 'n pinksterhermeneutiek essensieel is omdat pentekostalisme 'n kenmerkende en uniek elitistiese greep het op die basiese *onderskeidenheid (discrimin)* wat alle christelike teologieë reguleer, naamlik die modus van God se teenwoordigheid *ter wille van ons (pro nobis)*. Pentekostalisme dring aan op die kontinuïteit van die modus van God se teenwoordigheid in en onder die gelowiges, vanaf die skepping deur en tot vandag. Daarom is God net soveel van 'n aktiewe veroorsakende agent vandag as wat Hy is soos geskets in die bybel (McLean 1984:38). McLean se stelling oor die voortdurende modus van God se teenwoordigheid in en onder die gelowiges vanaf die skepping tot vandag, kan natuurlik sinvolle raakpunte met 'n RGU-pneumatologie ontwikkel - wat ook sal beteken dat hy sy Godsteenwoordighede sal moet uitbrei om ook ongelowiges te betrek. Nogtans, luidens McLean (1984:50), kan nóg die evangelistiese nóg die moderniste dit teweegbring. Derhalwe is die hermeneutiek wat hulle ontwikkel het onvoldoende vir pinkstermense wat dit nie net bevestig nie, maar ook ervaar. Dit is eenvoudig tyd om te erken dat die pentekostaliste se verstaan van die modus van God se teenwoordigheid onder sy mense, in ooreenstemming met hulle skrifgebruik in die alledaagse lewe van die kerk, uitloop op 'n pinksterhermeneutiek en teologie wat by verskeie hoofpunte verskillend is van 'n ortodokse, nie-pinkster hermeneutiek en teologie (Clark et al 1989:28). Vir my RGU-pentekostalisme is dit egter 'n probleem wanneer McLean die modus van sy Godsteenwoordighede in terme van 'n vereensydigde beklemtoning nêr op gelowige pinksterchristene toepas.

Menzies (1985) het verder as McLean gegaan. Nie net het hy die behoefte van 'n pinkster-hermeneutiek raakgesien en tentatiewe riglyne probeer voorsien nie, maar hy het ook gepoog om 'n metodologie uit te werk waarmee so 'n hermeneutiek geïmplementeer kan word. Menzies se hoofbelang is met die gebruik van Lukas se verslag in die bybelboek van handeling vir die daarstelling van 'n kenmerkende pinksterpneumatologie - die area van die warmste debat deur nie-pentekostaliste met pentekostaliste. Hy argumenteer vir 'n benadering tot die eksegeese van die Lukanese dele en 'n waardering van Lukas (of enige ander bybelskrywer) se bedoeling wat natuurlik vir pinkstergelowiges onderskeidend van nie-pentekostaliste sal wees (Möller 1975:36-40). Let wel, 'n pinkster-hermeneutiek soek juis na die unieke sonderlinge en partikuliere onderskeidenhede en eienaardighede wat van ander uitlegte onderskei word en wat dit eksklusief tot ander vertolkings maak. Dis juis met hierdie unieke sonderlinge en partikularistiese onderskeidenhede en eienaardighede in pentekostalisme waarmee my navorsingstuk probleme ondervind. Gevolglik streef ek na 'n RGU-hermeneutiek vanuit 'n holistiese RGU-teologie in terme van 'n unifiërende RGU-pneumatologie. Lederle is 'n goeie voorbeeld hiervan wanneer hy sy pneumatologiese ervaring met sy calvinisme en ekumenisme verenig en geen probleme daarmee vind nie (Lederle 1988:ix; 1983:v). Maar ongelukkig is ook Lederle se integratiewe Geesdoopmodel vir my RGU-Geesdoopmodel nog gans té eng, want ook Lederle pas dit nêr op gelowige christene toe.

Die eerste stap van Menzies (1985:5-10) se metodologie is om die bybel op 'n *induktiewe vlak* te benader. Dit beteken om die teks met wetenskaplike vaardighede en gereedskap te analiseer. Die eksegeet luister na die teks en soek om te bevestig wat dit verklaar en/of impliseer en/of beskryf. Dit lyk of LaRondelle (1983:13) hier inpas wanneer hy reken dat die objektiewe beginsel vir die verstaan van God se Woord induktiewelik verkry word vanuit die geïnspireerde verslag daarvan. Indien Menzies en LaRondelle se induktiewe teksbenadering nog steeds die verafgoding van die onverkonkretiseerde akademiese teoretiserings van westerse teologie impliseer, dan bots dit beslis lynreg met die bevrydingsteologiese idee van die induktiewe benadering tot die bybel vanuit 'n konkrete historiese praxis. En as dit so is, dan is hulle ook uit lyn met my RGU-pentekostalistiese benadering wat eerder 'n voortdurende integratiewe ossillering tussen teorie en praxis wil handhaaf.

Nietemin, die volgende stap vir Menzies is op die *deduktiewe vlak*, waar hy dan wel die twee vlakke wil integreer tot die moontlikheid van 'n bybelse teologie. Hierdie voorstel van Menzies beteken nog geensins dat hy 'n holisties-geïntegreerde teologie in terme van 'n teorie-praxis balans daarstel nie. Want hy wil hê dat die teks op hierdie twee vlakke geïnterpreteer moet word terwyl die lig van die hele bybel daarop gewerp word, teenoor byvoorbeeld bevrydingsteologiese interpretasies wat meer op lokale kontekste gerig is en dan op die induktiewe vlak verkry word. Dit lyk dus of Menzies eerder 'n parallelopende maar loslopende induktiewe-deduktiewe-

dualisme handhaaf, in plaas van 'n dialektiek tussen hierdie twee interpretasievlakke. Die derde interpretasie stap is vir Menzies (1985:12-14) op die *verifikasievlak*. Op hierdie vlak word gevra of dit werk. Dit vra of die interpretasie geverifieer kan word. En as die bybel nie self die oorsprongspunt van die interpretasie is nie, sal Menzies al werk die interpretasie ook, nie argumenteer dat die interpretasie waar is nie. Tog sê Menzies dat die pentekostalisme die eksegetiese proses nog een stap verder neem na die vraag of die interpretasie ook in die praktyk gedemonstreer kan word. Sonder om Menzies se metodologie op die werke van die Gees in die boek van handeling - veral tongespraak en tale as inisiële bewys van Geesdoop - toe te pas, kán die toepassing van hierdie metodologie wat nie vreemd aan hulle pentekostalistiese ervaringsraamwerk is nie, pentekostaliste in staat stel om tot konklusies te kom wat meer ooreenstemmend met die tradisionele pinkstersiening is, en behoort dit voldoende oortuigend te wees om verdere oorweging te regverdig (Clark et al 1989:29).

Net eers enkele opmerkings oor Menzies se induktiewe teksbenaderings. Allereers etimologiese en teologiese definisies van die begrippe: *deduktief* en *induktief*. In die logika maak deduktiewe denke afleidings vanuit die algemene bybelse beginsels en pas dit op die besondere situasie toe. Induktiewe denke is net andersom: dit is afleidings vanuit 'n besondere sosiale situasie se beginsels wat na algemene bybelse gevolgtrekkings deurgevoer word (Kritzinger et al 1972:146, 323; Irvine 1972:257, 513; Deist 1984:81). 'n Besondere insiggewende teologiese uiteensetting oor die verskil tussen deduktiewe en induktiewe vorme van eksegetiese word deur Bosch (1979:46) aangebied. Hy stel dit dan dat daar veral in teologiese behoudende kringe dikwels beweer word dat die bybel die enigste norm vir die teologie is. Die uitgangspunt is dat teologie op *deduktiewe* wyse beoefen word. Daar moet dus eers vasgestel word presies wat die bybel oor 'n bepaalde aangeleentheid of in 'n sekere perikoop sê, om dan van daaruit normatiewe riglyne vir die gelowige in sy huidige situasie te trek. Volgens Bosch is die deduktiewe metode op sy eie tereg geen waarborg dat ons presies sal kan vasstel wat die bybel oor bepaalde sake te sê het nie. Ons veronderstel gewoonlik veels te geredelik dat ons die bybel as 'n soort objektiewe arbiter in gevalle van teologiese verskille kan inroep. Sodoende word ons blind vir die relatiewiteit van ons eie voorveronderstellings en interpretasies.

In *ekumeniese kringe*, daarenteen, word dikwels die *induktiewe metode* gevolg. Hier word die uitgangspunt geneem vanuit die konkrete situasie - soos by Uppsala, 1968, waar die wêreld die agenda verskaf - en word daar dan probeer om die bybel in die lig van die situasie te lees. Die konteks is dan die hermeneutiese sleutel wat mens in staat stel om die bybel te verstaan. Gerhard Ebeling (in Bosch 1979:46) het die kerkgeskiedenis as die *geskiedenis van die uitleg van die Bybel* beskryf. Vandag is daar 'n neiging om die *hele wêreldgeskiedenis* in hierdie terme te beskryf. Dit is die uiterste konsekwensies van 'n *induktiewe metode* in die teologie.

Ons word volgens Bosch (1979:46) egter voor 'n valse alternatief gestel as ons gevra word om tussen 'n *deduktiewe* en 'n *induktiewe* metode te kies. Die *eerste* is in elke geval nie haalbaar nie, want ten spyte van welke noukeurige navorsing ook al, skei negentien eeue ons van die jongste bybelse geskrifte en het ons doodeenvoudig nie 'n onmiddellike toegang daartoe nie; ook al spreek ons huidige konteks nie mee in ons bybelverklaring nie, dan tog wel ten minste ons historiese en teologiese herkoms. 'n Amerikaanse protestant lees die bybel anders as 'n duitse roomskatoliek of 'n kimbanguïs uit zaïre. Die *tweede* weg is wel haalbaar maar nie verantwoord nie. Historiese gebeurtenisse en persoonlike- of groepservaringe is nou eenmaal te ambivalent om as sleutel vir die verstaan van bybeltekste te dien.

Wat dan? Moet ons 'n derde metode probeer vind? So iets bestaan nie vir Bosch nie, in elk geval nie as handige, omlynde *resep* nie. Ons kan alleen vanuit die bewussyn van die beperktheid en relatiewiteit van sowel deduktief as induktief van albei gebruik maak. Soos G Casalis, volgens Bosch dit stel, sal die teologie gevoed deur die Woord van God, nádink oor 'n historiese situasie waarby ons ten volle en op verantwoordelike wyse betrokke is. Die situasie is nie die Woord van God nie, maar die Woord van God is ook nie buite die situasie nie, dis slegs 'n teruggrepe na sowel die ontleding van die situasie as van die Woord wat die ontdekking van alle dimensies van die situasie toelaat. Dit is vir Bosch tereg belangrik om op die woord: *toelaat*, in hierdie stelling van Casalis te let. Dit beteken dat ons, ook al volg ons die sogenaamde *regte metode*, nog steeds geen waarborg het dat ons

inderdaad die Woord of die situasie volkome korrek begryp nie. Bosch (1979:47) is korrek as hy beweer dat die beoefening van die teologie 'n waagstuk bly. Ons kan alleen maar al stamelende teologie bedryf.

H Ervin (1985:33) benader die probleem vanuit 'n ander hoek met die klem op die gemeenskaplikheid van ervaring tussen die skrywer en die bybelleser. Hier stem Frank Cronjé (1981:38) volmondig saam. Voordat Ervin egter sy konklusie bereik, merk hy dat tradisionele hermeneutiek, die nuwe hermeneutiek en die piëtistiese bybelbenadering almal onoortuigend met die digotomie tussen geloof en rede werk, wat vereis word deur 'n teologiese epistemologie wat slegs twee kenwyses as aksiomaties aanvaar, te wete rede en sensoriese ervaring: afhange van watter een van rede of geloof primêr gestel word (Clark et al 1989: 30; E van Niekerk 1985:161e.v.; Lederle 1987:50-57). Want volgens Ervin (1985:23) is die gevolg vir hermeneutiek in sommige kringe 'n destruktiewe rasionalisme, en in ander 'n dogmatiese onversoenlikheid, en in nog andere 'n nie-rasionele mistisisme (Murray 1975:5-6). Daarom is 'n epistemologie nodig wat gewortel is in die bybelse geloof met 'n soort fenomenologie wat pas by die kriteria van sensoriese ervarings (soos genesings, wonderwerke, en so meer) wat empiries verifieerbaar is en nie die samehang van rasonale kategorieë omverwerp nie. Vergelyk Lederle (1987:1-9) se voorbehoud met betrekking tot 'n verabsoluteerde fenomenologiese metodologie in pneumatologie - hy wil historiese funksionaliteit daarmee meng.

Ervin (1985:33) pleit dus vir 'n gepneumatologiseerde epistemologie - nes Hattingh (Clark et al 1989:156) en Cronjé (1981:27-28) - teenoor veral die epistemologie van die 19de eeu en die begin van die 20ste eeu se eksistensialisme wat die nuwe hermeneutiek onderlê en 'n program soos Bullmann se ontmitologisering vereis (Clark et al 1989:30, 32, 156). So 'n gepneumatologiseerde epistemologie laat die werking van God se Gees in die natuur en in die mens en die skepping toe en laat 'n openheid toe wat gekondisioneer word deur die Skepper self. Die implikasies vir 'n pneumatologiese hermeneutiek lê beide in die *wat* en *hoe* van menslike ken. Betreffende die *wat* van ken binne die konteks van die inkarnasie, sê Ervin dat die kwalitatiewe afstand tussen Skepper en skepsel, hoewel dit oorbrug moet word, nie uitgewis is nie. Hierdie oorbrugbare kwalitatiewe afstand maak die woord onduidelik totdat die Heilige Gees wie self die dieptes van God ondersoek (1Kor.2:10), dit vertolk vir die waardige en kwaliteitsvolle Geesge vulde hoorder. Aldus is die hoor en verstaan van die woord in die *kwalitatiewe* sin van die woord méér as 'n blote oefening in semantiek. Dit is 'n teologiese oftewel *theos logos* kommunikasie in sy diepste *inkarnasionele* ontologiese konteks. Die inkarnasie maak waarheid persoonlik - *Ek is die waarheid*. Dit pas by König (1970:178-188; 1985:46-82) se personalistiese Christologiese eskatologie. Dit is nie bloot net 'n rasonale begrip van die verkondiging op 'n kognitiewe vlak nie. Dit word begryp deur Jesus Christus, nie bloot net in die woord as letter nie, maar in die Woord as goddelike-mens. Hierin lê die grond vir 'n pneumatologiese verstaan van die woord en van 'n pneumatologiese hermeneutiek (Ervin 1985:28; Clark et al 1989:30).

As Ervin reg verstaan word, beteken dit dat nêr mense wat in 'n pentekostalistiese sin met die Gees vervul of gedoop is, die kleinletter woord (kerugma) én die hoofletter Woord (Logos/Jesus) kan verstaan. Mense met kennis van semantiek, maar wat nie met die Gees gedoop is nie, kan dus nie óf die woordverkondiging óf vir Jesus verstaan nie. Die Gees is dus die oorbruggingsmiddel tussen God en die mens om die woord as letter deur middel van die Woord as persoon verstaanbaar te maak. Let egter op die partikulariteit en elitisme wat in Ervin se perspektief na vore kom. Dit wil amper voorkom asof mense wat nie volgens sy eie alleenregte Geesdoopmodel met die Gees gedoop is nie, glad nie 'n kans op saligheid het nie, omdat hulle nie óf die kleinletter woord (prediking) óf die hoofletter Woord (Christus) sonder die Gees kan verstaan nie. Sulke mense is by implikasie verlore!

Ervin se stelling dat sy voorstel van 'n gepneumatologiseerde epistemologie die werking van God se Gees in die *natuur* en in die *mens* en die *skepping* toelaat, en ook 'n *openheid* toelaat wat *gekondisioneer word deur die Skepper self*, toon vrugbare skakelpunte met my RGU-pneumatologie. Sy gepneumatologiseerde epistemologie is omvattend en universumgerig. Oopheid tot hierdie universumgerigtheid berus nie op 'n alleenregte elitistiese Geesdoop nie, maar word deur die Skepper self gekondisioneer. Ek wonder of Ervin die

implikasies van sy aannames besef? Ongelukkig stuit hy self hierdie universumgerigte openheid van Geeswerke wanneer hy saam met sy voorgestelde openheid óók 'n *kwalitatiewe afstand* tussen mens en Gees instel. Dit impliseer dat nêr mense met unieke partikuliere Geeskwaliteite hierdie kwalitatiewe afstand sal kan oorbrug. Anders gestel: nêr mense wat weens 'n alleenregte Geesdoop kwaliteitswaardig is, kan hierdie kwalitatiewe afstand oorbrug en as heilig en gered beskou word.

Die vraag is of Ervin se siening oor die Woord ooreenkom met Barth (1980) se siening dat nêr God die oorbrugging na die mens doen deur die Woord? Anders as Barth se siening dat God deur God geken word, glo die duitse gereformeerde, H J Kraus, dat die Gees deur die Gees geken word. Myns insiens moet beide Barth en Kraus se insigte nie die een ten koste van die ander verabsoluteer word nie, maar eerder met mekaar versoen word. Want omdat God Gees is kan beide Barth én Kraus se sienings saamgevat word deur te sê dat God deur Gees geken word. En dan is Ervin reg om 1Korinthiërs 2:10 aan te haal wat lees: '...so weet ook niemand wat in God is nie, behalwe die Gees van God. Dus sal beide Barth se siening van die nabye verbondenheid tussen Christus en Gees, waar Christus die fisiese of geopenbaarde oorbruggingsmiddel is, asook Kraus se siening van die noue verbintenis tussen God en Gees, vir 'n pinkster teologie vrugbaar wees, maar dan op 'n effens ander manier.

Voorts benader Ervin (1985:33) die probleem van hoe die bybel verstaan kan word op grond van die inkarnasie beginsel. In terme hiervan maak hy 'n toegewing ten opsigte van taalkundige, literêre en historiese ontleding wat onontbeerlik is as 'n eerste stap tot die verstaan van die bybel. Maar eers wanneer hierdie vlak van menslike rasionaliteit deur die Gees verlewendig word en verenig word in 'n ontologiese eenheid met die denke (mind/gees) van Christus (1Kor.2:16) kan die goddelike misterie deur die mens verstaan word. Irvin definieer dan eksplisiet die implikasies van 'n pneumatologiese epistemologie vir 'n pneumatologiese hermeneutiek. Maar as Ervin glo dat sy twee woordgestaltes: verkondiging én Jesus, nie sonder die Gees verstaan kan word nie, hoe wil hy nou in stryd daarmee 'n toegewing maak dat taalkundige, literêre en historiese ontleding wel onontbeerlik is as 'n eerste stap tot die verstaan van die bybel? Dit impliseer dat mense wat nog nie die Gees het nie, wel sonder die Gees kan begin om te verstaan. En as hulle sonder die Gees kan begin verstaan, waarom kan hulle dan nie ook maar vir altyd verder sonder die Gees verstaan nie?

Ervin (1985:33) sê dat 'n pneumatologiese epistemologie 'n bewustheid daarstel dat die bybel 'n pneumatologiese produk is van 'n ervaring met die Heilige Gees wat die bybelskrywers in fenomenologiese taal beskryf. Vanuit 'n pneumatologiese epistemologie is die interpretasie van hierdie fenomenologiese taal veel meer as 'n blote oefening in semantiek of deskriptiewe linguistiek. Wanneer iemand die Heilige Gees ontmoet in dieselfde apostoliese ervaring met dieselfde charismatiese fenomenologie wat daarmee gepaardgaan, dan is so iemand in 'n beter posisie om tot terme te kom met die apostoliese getuigenis in 'n ware eksistensiële wyse. Dan is dit waarlik eksistensiel in die sin dat 'n vertikale dimensie van die mens se horisontale bestaan herken en bevestig is. Dán staan die mens in 'n pneumatologiese kontinuiteit met die geloofsbeleving wat die bybel voortgebring het (Ervin 1985:33; Clark et al 1989:31)

Ervin is nie die eerste wat sê dat die Heilige Gees die beste bybelvertolker is nie. Hy dring egter daarop aan dat diegene wat dieselfde subjektiewe empatiese ervaring van die Gees gehad het as die bybelskrywers, die bybelleser toelaat om sin van die bybel te maak (Cronje 1981:27-28). In die konteks van kontemporêre westerse teologie beteken dit dat die lesers nou die bybel empaties van *binne-af* lees, dit wil sê vanuit of deur middel van hulle eie gees in verbinding met die Heilige Gees, en die bybel se eie idiome en kategorieë aanvaar en nie die vreemde kategorieë wat die 19de eeuse materialistiese denkstelsel daarop afdruk nie (Ervin 1985:33; Clark et al 1989:31; Kelsey 1987). My vraag aan Ervin is of die bybel se eie idiome en kategorieë nie gewone literêre genres is wat deur enige mens met die verstand gelees, ontleed, verstaan en vertolk kan word nie? Met hierdie aanname stem hy blykbaar saam wanneer hy, soos reeds gesien, 'n toegewing maak dat taalkundige, literêre en historiese ontledings wel onontbeerlik is as eerste stap tot die verstaan van die bybel. Dus kan mense wat nog nie met die Gees gedoopt is nie, tog die bybel op 'n gewone literêre wyse ontleed en verstaan.

In Ervin se beredenering in terme van die Lukanese verslae en die debatte rondom die charismata (1Kor. 12-14), lê die implisiete konklusie dat diegene wat die charismata self geestelik empaties ervaar het en geanker is in die Gees se getuienis oor die bybel, die beste in staat is om sin van die bybel te maak, veral diegene wat met sulke charismatiese fenomene werk - dit wil sê nêr pentekostaliste. Die anderkant van die munt is dat pentekostaliste wie probeer om sin van die bybel te maak deur middel van 'n nie-pentekostalistiese hermeneutiek, besig is om hulself in werklikheid te onderwerp aan onnodige spanning wat tot 'n identiteitskrisis en 'n selfverstaanskrisis kan lei - hoewel Ervin dit nie eksplisiet in soveel woorde uitspel nie (Clark et al 1989:31-32).

In suid-afrika word 'n sorgelyke posisie uitgespel deur Cronjé en Hattingh van die 'apostoliese geloof sending in suid-afrika'. Vir Cronjé (1981:38) is die bybel geskrewe tradisie wat in totaliteit in die Geesgetuienis geïnkorporeer is met God se dae, gedagtes en bedoelinge reeds gedemonstreer in of geopenbaar aan menslike wesens. *Die taak van die interpret is om die werklike Geesboodskap in die geskrewe bybel te ontdek. En dit kan gedoen word slegs met die hulp van die Gees se werking.* Daarom kon Paulus byvoorbeeld sonder gevorderde taal en grammatikale reëls met entoesiasme aan die Geesvervulde Korinthiërs skryf, omdat die Gees hulle sou help om die gees van sy geskrifte wat gedryf is deur dieselfde Geesvervulling as wat hulle gehad het, te verstaan. Cronjé glo dat hierdie pneumatologiese beginsel in hermeneutiek oorspronklik die enigste moontlike manier was waarop die vroeë kerk die bybel benader het. Hy sê dan dat enige ander uitlegbeginnel 'n armoedige plaasvervanger is vir 'n pneumatologiese hermeneutiek, hetsy in die christelike lewe of in die hermeneutiek. Vir hom is die tragiek in die kerkgeskiedenis geleë in die vroeë verlies van die Geeswerke in die kerk. Die verlies van die Gees lei tot die verlies van waarheid en leiding en gevolglike struikeling. Cronjé impliseer dan dat die kerk vroeg reeds die Woord en die Gees geskei het en toe die evangelie as enigste norm vir geloof en Christelike lewe aanvaar het, in plaas van die Heilige Gees (Cronjé 1981:26; Clark et al 1989:32) Tog wil dit vir my lyk of Cronjé óók 'n digotomie van Gees en Woord handhaaf as hy skynbaar nêr weer die Gees as norm wil verhef. Nietemin, vir Cronjé bewerk die verlies van die Gees 'n lettergerigte teologie en kerk en nie 'n Geesgerigte nie. Natuurlik moet daar myns insiens ook weer aan pentekostalisme se kant gewaak word teen die verabsoluttering van 'n vergeestelike en gevoelig geabstraheerde teologie wat van sy gewone logiese en konkrete praksisologiese fondasies losgemaak is. By implikasie streef Cronjé skynbaar na die herontdekking van die pinkster en charismatiese dimensies in terme waarmee 'n radikale herdenking van 'n pneumatologiese hermeneutiek daargestel kan word. Daarom behoort persone sonder kennis van die pentekostalistiese dinamika nie tot die normatiewe outoriteit van pinksterkerke toegelaat te word nie (Cronjé 1981:26-27; Clark et al 1989:32-33). Let egter op die elitisme en partikularisme wat uit so 'n siening voortspruit!

Wanneer Cronjé sê dat *die taak van die interpret is om die werklike Geesboodskap in die geskrewe bybel te ontdek, en dat dit gedoen kan word slegs met die hulp van die Gees se werking*, dan is daar nie 'n baie groot verskil tussen Cronjé se pneumatologiese metodologie en Bultmann se ontmitologiseringsstegniek nie. Cronjé wil die toegedraaide taal van die bybel deur die Gees laat ontvou, en Bultmann verlang dat die Gees die omhulsels van mitologiese taalbeelde sal afhaal. Myns insiens lyk dit of Ervin en Cronjé nie die problematiek van subjektivisme behoorlik verdiskonteer nie. Hoe sal ons weet wanneer dit mense se eie denke is wat die omhulsels afhaal, verstaan en verduidelik, en wanneer dit die Heilige Gees is wat dit doen? Hoe sal die bybellesers intuïtiewelik of empaties weet hoe die bybelskrywers sake innerlik, geestelik, emosioneel en rasioneel beleef het? Wat is die onderskeidende kriteria daarvoor aangesien subjektiewe ervarings - óók en veral van die Gees - relatief van aard is en kontekstueel van persoon tot persoon, van plek tot plek, en van tyd tot tyd kan verskil? Wanneer kan geesteservarings as eg en van die Heilige Gees beskou word, want die duivel kan óók sulke ervarings gee, en dit kom ook in vele ander primale en nie-christelike religieë voor (Nürnberg 1975:378).

Clark (et al 1989:33) meen dat 'n sentrale tema in die rigtingsoeke na 'n pinkster-hermeneutiek geput kan word uit 'n teruggrype na 'n kenmerkende pinkster-ervaring van Geesteswerke in terme van 'n kenmerkende pinkstersiening van die bybel. Hierdie realiteit is dikwels verwar deur die neiging van pentekostaliste tot op hede om hulle inspirasieleer en hermeneutiek uit te druk in die terminologieë en kategorieë van ortodokse nie-pinkster

groepe. Normaalweg is dit nie geredelik aanvaarbaar vir die nie-pinkster teologiese wêreld nie, en diegene uit nie-pinkstergeleedere wat wens om charismaties te wees terwyl hulle getrou bly aan hulle nie-pinkster kerktradisies, beleef dikwels groot spanning in pogings om die charismatiese ervaringsdinamika met die nie-pinkster bagasie van die charismatiese resultate te versoen.

Lederle (1983:v; 1988:xi) se persoonlike betrokkenheid by die charismatiese vernuwingsbeweging is 'n goeie voorbeeld van hierdie voorgenoemde spanning tussen 'n werklike charismatiese ervaring en die toepassing van daardie ervaring in nie-charismatiese kategorieë en terminologieë. Lederle, 'n voormalige professor in teologie aan die Universiteit van Suid-afrika, kom vanuit 'n gereformeerde agtergrond met sowel evangelistiese as ekumeniese geworteldheid. Maar in Januarie 1981 het hy 'n intense charismatiese belewenis gehad wat hom teologies onkant betrap het. Uiteraard het hy gevrees dat dit al sy bestaande teologiese beskouings omvergewerp het. En dit het hom 'n jaar of twee geneem om hierdie betekenisvolle, transformerende en integratiewe ervaring te probeer verwerk en vertolk. Hy het dus begin soek na 'n aanvaarbare integratiewe perspektief vir hierdie vars opwelling van doksologie in sy lewe. Die element van lofprijsing het die riglyn geword waarvolgens hy sy eie teologiese koers begin bepaal het. Volgens hom het sy denominasionele opleiding hom in die steek gelaat, maar sy charismatiese erfenis het hom deurgedra. In die uitkap van sy geestelike pad vorentoe het Lederle toe ontdek dat verskeie kontemporêre teoloë met dieselfde saak geworstel het. Daarom wou hy hulle verskillende interpretasies klassifiseer en sy eie perspektief ontwikkel. Dit het gelei tot die voltooiing van sy proefskrif oor die Geesdoopervaring. Skielik het hy (net soos Kelsey 1987) gevind dat eeue van westerse rasionalisme, individualisme en naturalisme, die kerk van baie *ou skatte* beroof het en dat hy dieper in sy christelik-ekumeniese erfenis sou moes delf. Deur historiese en dogmatiese studies het hy onder meer ook die mistieke tradisie in die christendom en in sy eie calvinistiese erfenis herontdek. Hy erken dat hy toe volkome tuis gevoel het met die definisie van ons lewensdoel soos wat Calvyn en die westminister-geestelikes dit uiteensit, naamlik om God te verheerlik en Hom ewig te geniet. Eenaardig, Noordmans herontdek ook Calvyn in sy pneumatologie, maar skynbaar sonder enige charismatiese konnotasies - soos glossolalie onder andere (Neven 1980:57-66).

Aan die hand van doktorale studies oor die aangeleentheid, kon Lederle toe 'n aanvaarbare teologiese perspektief uitwerk waarin die regmatige elemente van die charismatiese ervaring opgeneem kon word. In die lig van baie onaanvaarbare en oppervlakkige teologiese teorieë met betrekking tot die charismatiese hernuwingsbeweging, het sy strewende na 'n betekenisvolle interpretasie, van onder andere Geesdoop, kritiek geraak. En hy het toe ook verskeie aangebode opsies oorweeg. Sô het hy in 'n sekere sin 'n volle spiraalgang - in teenstelling met 'n volle sirkelgang - voltooi in sy begrip van die charismatiese beweging. So het sy insig in sy eie Geesdoop ontwikkel vanaf 'n neo-pentekostalistiese na 'n integratiewe vertolking. Stadigaan het hy bokant sy neo-pentekostalistiese posisie uitgestyg deur pogings tot 'n volle integrasie van die legitieme elemente van die henuwing in die historiese christendom. Lederle (1988:xi-xii; 1983:v-vi) sê self dat hy ou én nuwe skatte ontdek het. Daarom beskou hy nie onder andere die Geesdoop as 'n gebeurtenis-verbonde of elitistiese tweede stadium in die christelike lewe nie, maar as een van die ervaringsdimensies van die christelike lewe wat 'n openheid vir die volle omvang van die charismatiese gawes behels as 'n hedendaagse realiteit wat die Heilige Gees vrylik uitdeel in die gemeente. My holisties-geïntegreerde RGU-Geesdoop gaan natuurlik veel verder as die sogenaamde gelowige gemeente.

Hoewel Lederle, as een van die bydraers in Clark et al (1989) wel 'n kenmerkende pinksterervaring van Geesteswerkinge in terme van 'n kenmerkende pinkstersiening van die bybel wil opneem om nie sy charismatiese belewenis uit te druk in die terminologieë en kategorieë van ortodokse nie-pinkster groepe nie, en hy tegelyk ook wil wegstroom van pinkstergroepe se idee van 'n Geesdoop as 'n gebeurtenis-verbonde en elitistiese tweede stadium van christelike lewe, sal ons vorentoe sien dat sy pentekostalisties-charismaties-gefundeerde integratiewe Geesdoopmodel ook nog vir 'n RGU-perspektief té beknop is weens die eensydige nadruk daarvan nêr op gelowige christene, terwyl die res van die mensdom en die fisiese skepping uitgesluit is. Nou terug na die kern van ons gesprek.

WG MacDonald (1976:65) gee duidelike uitdrukking aan die pinkster-respons rakende die kritiek op die onderskeidende pinksterbenadering tot die bybelse leer oor die Geesdoop in die besonder. Dis vir hom 'n jammerte dat die pentekostaliste se terugwerkende (*ex post facto*) benadering tot die normatiewe posisie van Geesdoopervarings hulle evangelistiese medegangers ongemaklik gemaak het. Die rede vir hierdie ongemak lê in die feit dat evangeliesgesindes 'n probleem voorsien met Geesdoopervarings as norm, want dis nie bybels bewysbaar nie. Hierdie teruggrypende dogmatisering wat Geesdoop as norm aanvaar, se probleem is dan soos volg: Enersyds glo die pentekostaliste van harte dat elkeen in tale móét praat om die volheid van die Gees te kry. En andersyds erken hulle dat daar nie so 'n leerstelling in die nuwe testament is nie. Maar dan met gróót klem konkludeer hulle vanuit bybelse presedente en hulle eie ervarings van Geesdoop, dat alle gelowiges in feite wel in tale moet praat terwyl of nadat hulle volledig in die Gees omvou word. En dan is tongespraak die inisiële bewys van wat in hulle plaasgevind het, nie die samevatting of beliggaming van die ervaring *per se* nie (Clark et al 1989:33). Om hierdie dilemma opgelos te kry, sê MacDonald dan vir diegene wat in afgryse mag terugdeins van die normatiewe posisie van ervaring: *Either you know what I am talking about (by experience) or you do not. If you do not, you would not know if I told you* (MacDonald 1976:66). Iemand móét dus sêlf die Geesdoop geestelik ervaar om te weet waarvan gepraat word.

Volgens Clark (et al 1989:43) druk MacDonald reg op die seerplek, op so 'n manier om sin te maak vir neo-pentekostaliste. Daarom kan verstaan word waarom gnostisisme dikwels kla dat pentekostaliste aspireer tot 'n vlak van esoteriese kennis bokant die vlak van normale menslike begrip van gewone bybelse taal. Die enigste antwoord wat pinkstermense hierop kan gee, is dat aangesien pinkstermense deur middel van hulle Geesdoopervarings pentekostaliste is, hulle nie teologie kan bedryf op maniere wat hulle pinksterervarings sal ontken nie, veral nie wanneer hulle ervarings van die Gees skynbaar beide alledaags én feitlik universeel skyn te wees onder die eerste eeuse christene nie. Vir pentekostaliste is dit nie 'n vraag van watter gnostiese kennis deur inisiasie hulle bekom het nie, maar watter soort dinamika 'n geïnstitusionele kerk verloor het deur nalatigheid (Clark et al 1989:43).

In Möller (1975:5-9) se *modus operandi* wys hy tereg dat publieke opinie oor pentekostalisme nie noodwendig 'n objektiewe ware beeld is nie, en daarom bevooroordeel kan veroorsaak. Hierdie publieke opinie is gevorm deels deur die vyandige reaksie van historiese kerke teen die pinksterbeweging, en deels deur ongunstige emosionele en fanatiese optredes deur sommige pentekostaliste. Nog 'n probleem is dat baie van die leerstellings details van geesteswerkings nie deur pentekostaliste op skrif gestel is nie. In Möller se afspitsing op charismata soos in die pinksterbeweging geleer en beoefen, gebruik hy die bybel as heilige skriftelike norm vir leer en praktyk. Hy stel lede van die pinksterbeweging self aan die woord oor hulle leer en werkmodes. In aansluiting by pinkstergetuïenisse maak hy ook van direkte waarnemings van charismata-beoefening in die pinksterbeweging gebruik. Daarmee saam kyk hy dan ook na wetenskaplike navorsingswerk met betrekking tot charismata in die psigologie, taalkunde en sosiologie. Maar vir Möller het geeneen van hierdie wetenskappe die finale sê oor teologiese en religieuse sake nie. Met hierdie laaste stelling van Möller kan 'n RGU-pneumatologie akkoord gaan. Maar as dit lyk of Möller hierdie ander wetenskappe geheel en al wil losmaak van teologie, pneumatologie en pentekostalisme, kan dit nie aanvaar word nie. En as dit die waarheid is, dan sou Möller 'n sterk beskermder wees van *dié dualisme tussen bybelse wetenskappe en nie-bybelse wetenskappe, iets waarteen 'n RGU-pentekostalisme ernstig beswaar aanteken*. Dit is dan ook vir hom verder nodig om die charismata in sy praktiese gestalte van geesteservarings te bestudeer, dit wil sê die uitwerking van die charismata in die persoonlike lewens van mense, sowel as op die verskillende terreine van die kerk. Aldus word allerlei ekklesiologiese aangeleenthede hierby betrek. Uit hierdie studies maak hy dan finale gevolgtrekkings (Möller 1975:5-9). Die moontlikheid van oormatige subjektivisme in Möller se voorafgaande benadering kan nie hier uitgespel word nie.

'n Ander teoloog van die 'apostoliese geloof sending in suid-afrika' waarna ons kyk, is Jan Hattingh (1986). Vir hom moet enige egte en betekenisvolle kennis van God voorafgegaan word deur 'n geestesontmoeting met God. Maar natuurlik anders as Gutierrez (1987; 1988), Maimela (1987) en ander bevrydingsteoloë se menslike

Godsontmoeting wat op 'n openbare induktiewe historiese praksiologie van die h le samelewing gebaseer is, en sigbare liefdesgedrewe sosiale geregtigheid en strukturele veranderings as merktekens daarvan het, slaan Hattingh se idee van 'n Godsontmoeting op 'n private persoonlike emosioneel belaaide Geesbelewing met tongespraak as bewys daarvan (Clark et al 1989:156-157). Slegs vanuit 'n kontinuerende ervaring van God waarin gelowiges deelneem aan die heil van God, en leer om Hom te ken deur die werking van die Heilige Gees, kan 'n mens volgens Hattingh teologie op 'n betekenisvolle wyse beoefen.

Die bybel as primêre inligtingsbron in verband met die aanhoudende proses van God en sy handeling met die mens, is vir teoloë met pentekostalistiese agtergrond uiters belangrik. God kan nie as 'n empiriese objek nagevors word nie, behalwe deur 'n openbaring van Homself. Maar die blote letters van die bybel gee nie 'n direkte openbaring van God nie. Dis die Gees wat Hom openbaar. So 'n openbaring kom deur 'n ontmoeting. Die bybel bevat 'n verslag van sulke God-mens-ontmoetings. Werklike inligting oor sulke ontmoetings filtreer na ons sedert die nuwe-testamentiese eeu wanneer persone volgens die patroon van die bybel deur die Heilige Gees ontmoetings met God gehad het. Slegs persone wat hierdie soort ontmoetingservarings gehad het kan teologie beoefen. Let asseblief op hierdie singuliere en partikuliere eksklusiwiteit in Hattingh se 'slegs', in teenstelling met Haugt (1986) se veralgemeende perspektief oor kennis van God wat selfs deur ateïste bekom kan word. Volgens Hattingh sal dit dus n t Geesgedoopte taalsprekende pinkstergelowiges wees wat teologie kan beoefen.

Hattingh vervolg met 'n selfweerspreking. Aangesien hierdie geesteservaringsbeginsel, volgens Hattingh, die praxis van pinksterpneumatologie beheer, is 'n logiese gevolg dat abstrakte, teoretiese en teologiese oorwegings oor God uitgesluit is. Let hier weer op die eksklusiewe verabsoluttering van 'n partikularistiese en singuliere subjektiewe geesteservaarde praxis ten koste van die teorie of teologie. Dis verstommend, enersyds glo Hattingh dat dit n t pinkstermense met geesteservarings is wat teologie (teorie) kan beoefen, en tog beweer hy andersyds dat hierdie geesteservaringsbeginsel wat die praxis van pinksterpneumatologie beheer, as 'n logiese gevolg veroorsaak dat abstrakte of teoretiese en teologiese oorwegings oor God uitgesluit is. Hoe hy so 'n onlogiese paradoks teologies-wetenskaplik versoen kan kry, is iets wat net hy sal weet. Nietemin, gelowiges leer volgens Hattingh om God te ken soos wat Hy na hulle in die subjektief beleefde ontmoetings kom. Die bybelsverslag oor hierdie ontmoetings kan *slegs* begryp word as die Heilige Gees soortgelyke dae in hulle lewens bewerk (Clark et al 1989:154-155). Let gerus op die allesuitsluitende unieke en partikularistiese singulariteit by Hattingh.

In 'n RGU-pentekostalisme word daar juis gewaak teen die verselfstandiging van subjektiewe geesteservarings (emosie) teenoor 'n mens se rede (teologiese teorie). McDonnel (1973:47) wys juis daarop dat baie pentekostaliste deur bittere ervaring maar té bewus is van die probleme rondom 'n ongekontroleerde ervaringsgesentreerde teologie. Ook waarsku Schaeffer (1973:24) neo-pentekostaliste om nie van ervaring dié kriterium van legitieme spiritualiteit te maak sonder om konteks en inhoud in ag te neem nie. Hy wys dan daarop dat tradisionele pentekostaliste baie duidelike parameters vir die ervaring van pinkster daarstel, terwyl die inhoud van die bybel bevestig word. In 'n eeu waar inhoud skynbaar onbelangrik is en die vorm (die ervaring) alles is, kan die ervaring van pinkster maklik tot betekenislose sensasie degenereer (Clark et al 1989:42).

Die Geeswerking deur Jesus met God se majesteit, liefde en heil is vir Hattingh egter nie 'n oorgawe van die waarheid aan *subjektivisme* nie, want die Heilige Gees maak die objektiewe werk van Christus 'n *persoonlike realiteit* in die lewe van die gelowige. Die objektiewe en subjektiewe elemente kan volgens Hattingh nie geskei word nie. Hy sê dat die subjektiewe gebaseer is op en bestaan in die realiteit van die objektiewe, terwyl die objektiewe gerealiseer en herken is deur die werking van die Heilige Gees in die subjektiewe. Die subjektiewe mag dikwels getoets word deur die gelowige se vertwyfelinge, maar dan is dit presies die Heilige Gees wat hulle help om aan die objektiewe vas te hou. 'n *Objektiwiteit* wat die historiese werklikheid aanvaar deur middel van rede alleen, is ontnem aan daardie realiteit wat die bybel op aanspraak maak, naamlik dat die Heilige Gees van waarheid die gelowige in alle waarheid sal lei.

Dis egter duidelik dat Hattingh homself hier ook weerspreek, want die Gees se inwerking van die uiterlike objektiewe Christuswerk tot 'n innerlike subjektiewe persoonlike realiteit, bly nog steeds subjektivisties van aard, anders is dit nie 'n persoonlike innerlik-beleefde realiteit nie. Die ingewerkte of verwerkte innerlike subjektiewe geestesbelewenis van enige uiterlike objektiewe werklikheid, maak dit juis innerlik subjektief en veral dan relatief van aard. Hierdie feit word dan juis mooi deur Hattingh bevestig as hy verklaar dat die objektiewe en subjektiewe elemente nie geskei kan word nie, omdat die subjektiewe gebaseer is op en bestaan in die realiteit van die objektiewe, terwyl die objektiewe gerealiseer en herken is deur die werking van die Heilige Gees in die subjektiewe. Volgens Hattingh is die subjektiewe ervaring belangrik, nie omdat dit die grond van geloof is nie, maar omdat dit op hierdie subjektiewe gebied is wat waarheid subjektiewelik gerealiseer is, dié tyd wanneer die Heilige Gees die heil van God subjektiewelik *in die mens* aktualiseer. As hierdie innerlike subjektiewe element ontbreek, is die menslike lewe aan waarheid ontnem, en ontnem van God se heil en krag, sodat daar slegs 'n menslike betrokkenheid van ydele filosofiese spekulاسies oorbly.

Hattingh se voortdurende selfkontradiksies is opvallend. Ook in sy laasgenoemde argument is dit onverstaanbaar hoe hy enersyds waarheid wil forseer tot 'n absolute onontbeerlike innerlike subjektiewe element, en dan andersyds daardie einste onontbeerlike gesubjektiveerde en verinnerlikte waarheid as ydele filosofiese spekulاسies kan afmaak. Hattingh se vereensydigde subjektiwiteit lei ongetwyfeld tot 'n relativering van sy geesteservarde waarheid sodat enige soort ervaring - selfs ydele filosofiese spekulاسies soos hyself tereg beweer - later as waarheidservarings kan deurgaen, want elke mens ervaar dit persoonlik en dus subjektiewelik anders as enigiemand anders. En as dit so is, kan Hattingh nie 'n stereotipiese Geesdoopervaring huldig soos wat dit wel in pentekostalisme die geval is nie. En juis, as die innerlike subjektief-beleefde Geeswerkinge vir Hattingh tegelyk die grond vir die konkretisering en praktykgengtheid van die pinksterteoloog én van die gelowige se praktiese lewe is, wil ons weet hoe Hattingh subjektiefuitgeleefde geesteswerkinge in die praxis kwalifiseer en ken, want sommige fisiese manifestasies wat hy as geesteswerke beskou, kan net sowel emosionele ekstasiese menslike óf duiwelsgedrewe aksies wees (Nürnberger 1975:378).

Om egter sy punt te staaf gebruik Hattingh dan 'n totaal ander logies onverwante wysgerige redenasiekategorie as hy sê dat pinkster-pneumatologie kwansuis nie 'n oorbeklemtoning van die pneumatologie is ten koste van ander leerstellige (*loci*) gebiede soos die christologie onder andere is nie. Dis presies die Heilige Gees wat in al hierdie *loci* aktief is en wie die gelowige inlei na die ware en egte christologie en teokrasie. Dus is dit vir pinksterteoloë 'n kardinale waarheid dat dit die Heilige Gees is wat die Gees van wysheid en openbaring in die kennis van Hom is (Ef.1:17), en dat niemand kan sê dat Jesus die Here is nie, behalwe deur die Heilige Gees (1Kor.12:3).

Maar hoe verduidelik Hattingh die geweldige veld van kontrovers teologieë onder pinksterdenominاسies waarin elkeen daarop aanspraak maak dat hulle *waarheid* deur die Gees ingegee is? Verder stuit Hattingh op 'n onlogiese filosofiese kategorieverwarring omdat hy twee logies onverwante sake met mekaar verstrengel, wanneer hy die *locus*: pneumatologie - wat bloot die teoretiese kerkleerstuk oor die Heilige Gees is - verwar met pneumatologiese *charismatiese* manifestasies wat nie in *kerkbelydenisstukke* (*loci*) vasgevang kan word nie. Dit mag so wees dat hy nie die een *locus*: pneumatologie (kerkleer) teenoor 'n ander *locus*: christologie (kerkleer) verabsoluteer nie, maar beslis verabsoluteer hy die pinkstertradisie van sogenaamde sigbare en luide pneumatologiese Geesmanifestasies van innerlike belewenisse deur byvoorbeeld glossolalie as bewyse van Geeswerke teenoor ander kerktradisies met 'n uitkyk op stil innerlike Geeswerkinge sonder sigbare manifestasies, daar te stel.

Hattingh se stelling dat goeie teologie tegelyk teokraties, christologies en pneumatologies behoort te wees, is sekerlik korrek (König in Eybers et al 1982:211-224), maar dit bewys juis dat sy argument rakende die verabsoluttering van pneumatologie, te doen het met die *locus*: pneumatologie, en nie met die *charismata* of manifestasies van die Gees nie. Met die pneumatologiese beklemtoning bedoei Hattingh juis nie dat slegs die leer (*locus*) van die invulling van die Gees in die veld van die teologie (teologiese *loci*) ingesluit moet wees nie, maar

dat die hele veld van teologie - dit wil sê alle *loci* of teologiese vakke - pneumatologies herdink en herwerk moet word. Hierdie pneumatologiese herdinkingsproses is van toepassing op al die *loci* soos ook die eskatologie, want God doen elke ding deur die Heilige Gees. Maar hier is Hattingh in 'n denkgat vasgevang. Juis die intellektuele rede met sy denkprosesse behoort in 'n pentekostalistiese sin in die pad van Hattingh se idee van Geeswerke te staan. Maar skielik word hierdie einste gewone en natuurlike intellektuele denkprosesse nou die bastion van sy pneumatologiese metodologie, naamlik dat die pneumatologie (*locus*: kerkleer) *verstandelik herdink moet word*, wat natuurlik die werk van mense is en nie van die Heilige Gees nie. Maar hy wil ook hê dat dit **pneumatologies** herdink moet word. As sy herdinkproses 'n menslike proses is wat vrugbare resultate lewer, dan is dit onverstaanbaar dat dit ook nog pneumatologies herdink moet word. Dink die Gees of Pneuma nou deur hom, of dink hy met sy menslike verstand? En as die gewone denke van sy menslike verstand nie voldoende is nie, beteken dit dat hy in 'n voortdurende uitsinnige staat van geestelike oorweldiging sal moet leef om enigsins iets sinvol en nuttig te kan produseer. So 'n voortdurende uitsinnige staat sal dan ook uit lyn wees met Paulus se stelling dat hy soms in die Gees sing, bid en preek, en soms met die verstand sing, bid en preek. En tog is dit véél beter om vyf woorde van onderrig met die verstand in die gemeente te spreek, as tienduizend woorde in 'n taal deur die Gees (1Kr.14:4-19) (Clark et al 1989:153-157).

2.4 Pentekostalistiese terminologie

Dis met reg dat Stoker (s.a:17-18) natuurwetenskaplikes beny vir hulle noukeurige presisering van wetenskaplike terme. Die ongepresiseerde terme wat dikwels deur sielkundige, antropologiese, sosiologiese, teologiese en ander wetenskaplikes - en myns insiens ook deur veral pentekostaliste - gebruik word, is vir Stoker verbasend. So word terme gebruik wat iets tipies menslik moet uitdruk, soms ook net so in die dierkunde of plantkunde gebruik. En andersom word biologiese terme gebruik om tipies menslike handeling te beskryf. Dink aan biologismes soos die volgende: Die opvoedkunde gebruik die biologiese term *volwassenheid* in plaas van *mondigheid*. In stede daarvan dat die plaasseun sy voete (homself) toerekenbaar, verantwoordelik en doelgerig in die stad vind, gebruik selfs christen-opvoedkundiges 'n biologiese term en sê dan dat hy in die stad moet aanpas. 'n Mens pas tog net klimatologies aan. So kan ook die term reaksie in plek van respons gebruik word, of prosesse in plaas van handeling of gebeure. Gewoontevorming kan as dressering deurgaan. Vir Stoker beteken dit die foutiewe meersinnigheid van terme wat 'n gebrek is aan presisering van terme wat misverstand meebring en veroorsaak dat eiestandige wetenskappe nie tot hulle volle reg laat kom nie. Dis ook nog meer foutief om sienswyses van nie-christelike wetenskaplikes wat op verkeerde veronderstellings berus presies net só sonder onderskeid oor te neem en op christelike wetenskappe toe te pas. Nie-christelike wetenskappe se waarheidsmomente kan op christelike wetenskappe toegepas word, maar dan eers nadat dit krities van vervalsende veronderstellings en omramings losgewikkel is.

Teen hierdie agtergrond is daar dan ook 'n aanvanklike woord oor pentekostalistiese terminologie nodig. Van meet af moet daar duidelik onderskei word tussen die klassieke pinksterbeweging (genaamd pentekostalisme) en die charismatiese beweging (ook genoem neo-pentekostalisme). Dis te begrype en ook te wagte veral omdat daar so 'n wye verskeidenheid rigtings by die charismatiese beweging is en sommige daarvan juis baie sterk by die pinksterdenke aansluit. Pinkster of pentekostalisme verwys na die leer van die tradisionele pinksterdenominasies wat histories ontstaan het by die draai van die eeu vanuit herlewings in Appalachia, Topeka, Kansas en in die besonder Asuzastraat in Los Angeles. Voorbeelde van hierdie denominasies in Amerika is die 'assemblies of God', die verskeie 'churches of God' denominasies, die 'pentecostal holiness church', die 'international church of the foursquare gospel' en die 'united pentecostal church'. In Brittanje is dit die 'elim pentecostal church', en in suid-afrika veral die 'apostoliese geloof sending' en die 'volle evangelie kerke' en andere. Pinksterteologie verwys dan na die teologie van hierdie groepe wat uiteindelik verskillende denominasies met 'n onderskeidende soort pinksterteologie gevorm het (Lederle 1968:1-32; Möller 1975:10-25).

Die neo-pentekostalistiese charismatiese beweging het deel geword van die hernuwingsbeweging wat in die laat vyftigs en vroeë sestigs in die hoofstroomkerke in die Verenigde State van Amerika begin het. Gewoonlik het hulle nie hul eie nuwe denominasies gevorm nie, maar in die gevestigde protestantse, katolieke en ortodokse kerke gebly. Teologiesgewys verteenwoordig hulle 'n verskeidenheid van herinterpretasies van klassieke pinksterposisies. Die charismatiese beweging sluit ook 'n groot aantal nie-denominasionele charismatiese Christene in. In die tagtigs het 'n nuwe charismatiese verskynsel egter na vore gekom toe sommige onafhanklike en nie-denominasionele charismate begin het om nuwe charismatiese denominasies te ontwikkel. Dit onderstreep die feit dat die mees bruikbare onderskeiding tussen pentekostalisme en charismatiese neo-pentekostalisme nie lê in die vraag of hulle hul eie denominasionele strukture gevorm het nie, maar of hulle historiese wortels in 1906 of in 1960 lê. Derhalwe is dit ook belangrik om te onderskei tussen hoofstroom of denominasionele charismate wat die katolieke én ortodokse kerke insluit, en nie-denominasionele of onafhanklike charismate. Die klassieke pinksterbeweging word weer ingedeel in drie hoofkategorieë: die wesleyaanse heilighedskerke, die nie-wesleyaanse pinksterkerke, en die unitariese pinkstergroepe (Lederle 1983:97-105; 1988:xii-xiii; Möller 1975:2; Du Plessis 1963:9; Miller 1936:90).

Dit bring ons by 'n *proprium* - dit wil sê, die onderskeidende - van pinksterteologie. Weens die pinkster-charismatiese onderskeidinge is pinksterteologie en charismatiese teologie 'n kontensieuse saak. Tereg wys König (in Eybers et al 1982:189-190) daarop dat die verskille, wat insonderheid die pinkstergeleedere betref, dit moeilik maak om 'n kort oorsig oor hulle geloof te bied, te meer omdat daar nie historiese gaskrewe belydenisse daaroor bestaan nie. König se stelling moet effe gekwalifiseer word. Vandag bestaan daar egter wel sodanige belydenisskrifte soos wat dit in die meeste pinksterkerke soos onder andere die suid-afrikaanse 'apostoliese geloof sending' en die 'volle evangelie kerk van God' die geval is (Möller 1975:337). Die probleem met die historiese dogmageskiedenis van pentekostalisme is dat baie van die details wat van groot belang is nie op skrif gestel is nie. 'n Pinkstergroep sal byvoorbeeld sekere riglyne neerlê van hoe om die Heilige Gees te ontvang, maar gewoonlik is die praktiese geestesmanifestasies in die werklikheid soms heel anders as die opgestelde teoretiese riglyne daarvoor. Daarom is dit vir navorsers noodsaaklik om by die beoordeling van pinksterverskynsels ook deur direkte waarneming gelei te word, en derhalwe is intieme kennis van die pentekostalisme baie noodsaaklik (Möller 1975:8). Nietemin kan daar opsommend minstens die volgende oor 'n pinksterteologie gesê word.

2.5 'n *Proprium* vir pinksterteologie

Die eksklusiewe karakteristieke van die pinksterkerke is die voortsetting van gawes, werkinge en bedieninge deur die Gees. EC Miller (1936:90) noem dit 'n poging om die pinksterkerk terug te kry by haar oorspronklike suiwerheid en krag. D. Gee (1941:3) sê weer dat die pioniere van pinkster 'n herlewing gevisualiseer het wat elke seksie van die Christelike kerk sou aanraak en inspireer. Met reg wys König (in Eybers et al 1982:190) daarop dat die bedoeling in die begin egter nie was om apart van die historiese kerke te staan nie, maar net om te streef na die herstel van geesteswerkinge in die bestaande kerke. Maar omdat dit nie aanvaar was nie, was die pinkstergelowiges uitgedryf en verplig om hulle eie kerklike organisasies te vorm. Aanvanklik was daar sonder akademies-teologiese besinning bloot maar net gepoog om die boek handeling se pinksterdaggebeure van geloof, bekering, indompelingsdoop en die belofte van die Geesdoop in praktyk te stel. Die pinksterkerke leer dat die Geesdoop 'n definitiewe ondervinding ná wedergeboorte is en dat dit gepaardgaan met die spreek in tale (of tongespraak as bewysteken van die Geesdoop) volgens die handelingboek (Möller 1957; Möller 1975:2; Möller 1961; Schrijven 1961:15; Gee 1941:7-8; Miller EC 1936:90; Pearlman 1943; Williams 1968).

Terwyl Möller (1975:2) beweer dat die pinksterbeweging in hoofsaak die ortodokse protestantisme aanvaar het, wys John Bond (in Clark et al 1989:136, 141) van die 'assemblies of God in suid-afrika' spesifiek daarop dat pentekostalisme deur katolisisme en protestantisme oorheers word. Maar omdat baie pinkstermense ook nie die ander kerkskeiding van ooste en weste in 1054 raaksien nie, klassifiseer hulle hulself dan - nes Möller - as 'n soort spesie van protestantisme. Vir Bond is dit in feite nie so nie. Daar is ander pentekostaliste wat sal bevestig dat die

spirituele (nie spiritistiese nie) affiniteit van pinkstermense dit meer eens is met die mistieke teologie van die oosterse kerk as met òf dié van die westerse protestantisme òf van die westerse katolisisme. En hoewel pentekostalisme grootliks die teologie van die evangeliese protestantse kerke vertoon, is pentekostalisme nóg protestants nóg katoliek. Pentekostalisme het sy eie unieke inspirasie en affiniteite.

Benewens die opwekking van geestesgawes (*charismata*) as gevolg van die Geesdoop met die inisiële kenteken van tongespraak wat as 'n tweede diepere geesteservaring na waterdoop en bekering volg, is die kenmerkende eienskappe van pentekostalisme in kort die volgende: (1) Die bekering is 'n krisisondervinding wat die waterdoop deur onderdompeling - enkelvoudig of drievoudig - voorafgaan. (2) Die onderdompelingsdoop en die nagmaal is twee belangrike sakramente. (3) In die uitverkiesing of die predestinasieleer word 'n posisie tussen die calvinistiese en die arminiaanse standpunte gehandhaaf. (4) 'n Groot deel van die pinksterbeweging handhaaf 'n heiligmakingsleer wat prinsipieel met die ortodokse protestantisme of miskien eerder die wesleyaanse gedagte van heiligmaking ooreenstem. Wedergeborenes se heiliging in Christus is 'n toenemende daaglikse aflegging van die sonde en toewyding aan God. 'n Ander deel van pinkster wat grotendeels uit die heilighedsbeweging ontstaan het, soos die 'pentecostal holiness church', die 'church of God' en andere, handhaaf 'n krisisondervinding, te wete 'n 'second blessing' soos wat dit in die metodisme aangetref word. Laasgenoemde siening bring ons baie na aan die perfeksionisme. (5) Die bybel word aanvaar as verbaal geïnspireerd en as die algenoegsame gids vir leer en praktyk. Hierin lê die grootste sterkte van die pinksterkerke. Hulle is mense van die 'boek'. Hulle verstaan van die bybel is sterk fundamentalisties ingestel. (6) Nes alle evangeliesgesindes glo pentekostaliste in die regverdiging van sondaars deur die bloed van Christus. Hulle glo in die lewanstransformerende werk van die Heilige Gees deur die kruis. (7) Die pinksterbeweging is 'n herlewingsbeweging. Herlewing is die werk van die Heilige Gees. Hulle vertrou op die aksies van die Heilige Gees in hulle dienste om die hoorders te oortuig en christene te bekragtig vir diens en geheiligde lewens. (8) Regdeur die kerkgeskiedenis was daar manifestasies van wonderwerkende krag, maar die klem op wonderwerke in pinksterkringe is uniek pentekostalisties in die moderne dag. (9) Duiweluitdrying word geensins tot pentekostalisme beperk nie, maar die klem op die duiwel en die demoniese is sekerlik karakteristiek van pinksterteologie, soms tot die punt van die bizarre. (10) Grotendeels word daar op 'n dispensasionele en premillennialistiese eskatologie gesteun. (11) 'n Entoesiasme vir evangelisme is kenmerkend. Naas protestantisme en katolisisme word pentekostalisme 'n *third force* genoem. Christus is die antwoord vir die wêreld. 'n Sorgende evangelistiese houding word veral teenoor die naaste beoefen. Op sy slegste ontketen dit 'n ongesonde proseliteringshouding. (12) Weens charismatiese invloede van die 'rhema kerktype' in die pentekostalistiese leer en praktyk, het die verskynsel van geloof sterk op die voorgrond gekom. Die geloof is veel meer as die primitiewe pinksterlering van geloof en is grootliks gebaseer op die leerstellings van EW Kenyon se tesis van '*sense knowledge versus faith knowledge*'. In werklikheid is dit die refleksie van 'n positiewe denkende verstandskuur benadering. En dit is wêreldse ver weg van die outydse pinksterkonsep van gebed as kommunikasie met God gebaseer op die werk van die Heilige Gees op grond van Christus se voltooide werk aan die kruis. (13) In 'n liturgiese sin is daar 'n heel nuwe benadering tot aanbidding. Liedere word meestal uitgeskakel en hoofsaaklik word koortjies gesing. Die gemeente moet gewoonlik staan, moontlik om die geesdans wat in sommige pinksterkringe 'n soort móét geword het, te fasiliteer. Meer as die helfte van die diens word spandeer in sang gelei deur instrumentale sanggroepe. Min of geen tyd word gelaat vir individuele response van aanbidding of gebed nie. Alles word vervang in die woorde van koortjies. Dikwels is die musiek meer soos godsdienstige popmusiek as toewydingsmusiek. Emosionele sielshoogtepunte neem die plek van die egte geestelike ervaring waarna pentekostaliste uitsien. Die indringing van sodanige liturgiese elemente in pinksterkringe is skadelik en nadelig vir die ervaring van die beweging van die Heilige Gees wat pinksterteologie propageer. (14) Pinksterteologie het nog altyd die charismatiese geesgawes gepromoveer. Miskien as gevolg van die kritiek vanuit die evangelistiese kerke was hierdie manifestasies omsigtig en met diskresie gemanifesteer. Vandag is daar egter 'n verwarrende vloed van aktiwiteite wat almal toegeskryf word aan die werking van die Heilige Gees. Pinksterteologie vind dit moeilik om tred te hou met die oorwig van profetiese woorde, openbarings

en profesieë wat in resente tye in swang gekom het. (15) Pentekostalisme toon 'n groot deel van die teologie van die evangeliese (evangelical) protestantse kerke, maar pentekostalisme is nóg protestants nóg katoliek. Dit het sy eie unieke inspirasie en affiniteite. Huidiglik gaan pentekostalisme deur 'n periode van uitdaging en verwarring. Baie wat na klassieke pentekostalisme gelyk het, blyk om teologies verdag te wees. 'n Herevaluering moet en sal beslis plaasvind. Miskien is dit alreeds besig om plaas te vind. Die resultaat kan slegs die artikulasie van 'n stewige spesifieke pinksterteologie wees (Eybers et al 1982:189-191; Möller 1975:2-5; Clark et al 1989:138-142; Lederle 1983:106-117; Lederle et al 1984/1990:143-149; Lederle 1988:21e.v.).

Dit is belangrik om daarop te let dat die pinksterkerke steeds aan die ontwikkel is - nie slegs ten opsigte van 'n lewendige groei in lidmaattalle nie, maar ook in hulle teologie (Verster 1972:1). Baie van die meer kultuurvreemde en sektariese kenmerke van die klassieke pinksterbeweging is aan die taan en sommige pinksterkerke staan saam met die vernaamste protestantse kerke en hulle entoesiasme vir die charismatiese vernuwing. Baie van die vorige isolasie is ook deurbreek deur pinkstergelowiges se betrokkenheid by charismatiese konferensies en seminare.

Quebedeaux (1976:145-159) noem sewe punte waarvolgens die pinksterbeweging en die charismatiese beweging met mekaar vergelyk kan word. Hy begin deur 'n kort tipering te gee van 'n denominasie en 'n sekte. Dit het egter duidelik geword dat hierdie klassifikasie nie op die charismatiese en die pinksterbeweging toegepas kan word nie. Die pinksterchristene het interessant genoeg al hoe meer welvarend geraak en baie pinksterkerke se eredienste het statiger geword. Nuwe klem word gelê op *opleiding* vir die pastore en musiekleiers en die radikale kultuurvreemde konsentrasie op die hiernamaals is op baie plekke verruil vir 'n meer gematigde benadering wat die aardse samelewing nie as totaal boos afskrywe nie. Steun aan christelike skole is byvoorbeeld simptome van 'n reformatoriese kersteningsideaal wat ook in pinksterkringe begin veld wen. Die kontraste wat Quebedeaux noem tussen die pinkster en die charismatiese bewegings, plaas laasgenoemde gewoonlik in die meer positiewe kategorieë. Die sewe punte is: (1) Teologie: fundamentalisme versus progressiewe evangelikalisme; (2) aanbidding: gees van verwarring versus die stille gees; (3) kerkbeskouing: sektarisme versus ekumenisme; (4) denke en gees: anti-intellektualisme versus intellektuele motivering; (5) godsdiens en samelewing: sosiale onbetrokkenheid versus 'n sosiale gewete; (6) Christus en kultuur: kultuurverwerping versus kultuurbevestiging; (7) aanhang: werkersklas versus middelstand.

Die eerste kategorieë slaan dan op die klassieke pinksterpatroon terwyl die tweede lys kategorieë tiperend is van die charismatiese beweging. Alhoewel hierdie kontrastering meriete het en, sover Lederle (1983:134-136) se kennis strek, die eerste sistematiese uiteensetting van sulke verskille behels, is dit slegs by benadering akkuraat. Die feit bly staan dat daar in albei groeperinge 'n groot verskeidenheid meninge bestaan - in so 'n mate dat oorvleueling plaasvind. Betreffende 'n bepaalde saak mag daar enkele pinksterkerke wees wat die spesifiek charismatiese siening van die saak deel terwyl enkele charismatiese groeperinge weer die pinksterbenadering tot dieselfde saak daarop mag nahou. Dit is veral die nie-denominasionele vernuwing wat soms nader aan die klassieke pinkstersiening staan, en die nie-wesleyaanse pinksterkerke, soos die 'assemblies of God', wat soms die charismatiese opvattinge deel. 'n Vlughtige beoordeling van die pinksterteologie is reeds gegee. Voorts gaan dit om die charismatiese beweging en daar sal net terloopse verwysings wees na die pinksterstandpunte. Dit bring ons by 'n proprium vir charismatiese teologie. Ons fokus egter net op die aspekte wat vir ons studie relevant is.

2.6 'n Proprium vir charismatiese teologie

2.6.1 Skrifbaskouing

Wanneer daar vanuit 'n meer liberale teologiese agtergrond in die charismatiese vernuwing ingekom word, vind daar tereg volgens Lederle (1983:136e.v.) in die reël 'n mate van teologiese heroriëntering plaas. Die charismatiese ervaring op sigself oortuig diesulkes gewoonlik van die charismatiese ervaring as 'n *oopgaan vir die bonatuurlike dimensie* en ander evangeliese fasette, wat globaal gesproke dan die aanvaarding van die bybelgesag beteken. In hierdie sin is die charismatiese beweging volkome evangelies. Maar is charismatici werklik

fundamentaliste? Vir Jean Stone (1962:53) van die 'blessed trinity school', wil dit voorkom asof die Here in hierdie laaste dae besig is om 'n klomp episkopale fundamentaliste te maak (Quebedeaux 1976). Alles hang natuurlik af van wat met *fundamentalisme* bedoel word. Vir mense met 'n skrifkritiese of modernistiese siening, skyn dit al klaar na fundamentalisme bloot om die bybel as normatief te aanvaar. Sonder om 'n algemene definisie te probeer gee, waag Lederle (1983:136) om die fundamentalistiese skrifbeskouing te omskrywe as 'n opvatting wat (1) die bybel a-histories benader, (2) 'n meganiese inspirasie-teorie aanhang, en veral (3) enige historiese of literêre kritiek afwys, terwyl slegs tekskritiek aanvaar word.

Volgens hierdie Lederleaanse omskrywing is daar wel fundamentalisme in die charismatiese beweging, veral in daardie denominasies wat nog altyd fundamentalisties geneig was. Die grootste meerderheid charismatici van die denominasionele vernuwing verwerp egter die fundamentalisme met erns. Charismatici wat behoort aan kerke wat nie fundamentalisties is nie, huldig gewoonlik dieselfde siening van die bybel as die evangeliese, nie-charismatiese deel van die betrokke denominasie. So is daar ook roomskatolieke en protestantse teoloë in die vernuwing wat historiese en literêre eksegetiese metodes gebruik. Een van die voorbeelde hiervan is die katolieke geleerde, George T Montague, se boek, *The Holy Spirit: growth of a Biblical tradition* (1976). Ingevolge sommige van sy uitgangspunte oor sy bybelbeskouing, fouteer fundamentalisme weens die feit dat hulle nie die afstand tussen die tyd van bybel en ons tyd in berekening bring nie, en ook wantroue toon in die bydrae van historiese en literêre wetenskappe om daardie afstand te oorbrug. Hierdie reaksie is in 'n sekere mate te verstane omdat bybelse kritiek van die rasionalistiese soort, nie altyd gewaak het om sy eie filosofiese vooronderstellings op die bybelstof en op die student af te druk nie. Die ware benadering behoort tussen hierdie uiterstes te lê. Montague (1976:vii) strewe daarna om die uiterstes van fundamentalisme aan die een kant en suiwer rasionele eksegeses aan die ander kant te ontwyk, terwyl hy die bydraes van bybelse navorsing gebruik sonder om die leser met oordadige akademiese besonderhede te belas. Dit staan, hopelik, by die samevloeiing van twee groot en gerespekteerde strome van die christelike tradisie - geleerdheid en spiritualiteit (Lederle 1983:137).

Lederle (1983:137) glo tereg dat Montague 'n gebalanseerde benadering verteenwoordig. Dit is egter nie uniek aan die charismatiese beweging nie, maar kom ook by nie-charismatiese evangeliese groepe voor. In die vernuwing van die nie-denominasionele groeperinge en by dié deel van die denominasionele vernuwing wat meer fundamentalisties ingestel is, kom daar dikwels voorbeelde van verkeerde skrifgebruik voor. Ook hierin is die charismatiese beweging egter nie uniek nie. Die belangrikste probleem hier is die letterlike vertolking van poëtiese gedeeltes en semiotiese idioome of simbole. Ook is daar 'n neiging om die skrif as bewysplaas (*dicta probantia*) te gebruik. Hierdie benadering is geërf van die gereformeerde ortodoksie wat via die ou 'princeton-skool' na die fundamentalisme deurgekom het. Hier is die presiese aanhaling van 'n groot hoeveelheid bybeltekste - gewoonlik uit die *Authorized Version* van 1611 - dikwels die kriterium waaraan bybelkennis gemeet word.

Nog 'n foutiewe neiging is om met *konkordans* te werk te gaan. Vir sommige leiers in charismatiese en nie-charismatiese kringe, is dit die hoogtepunt van eksegetiese geleerdheid om 'n sintese te maak van al die betrokke bybeltekste waar 'n spesifieke woord voorkom deur slegs 'n *Exhaustive concordance* soos dié van Strong of Young te raadpleeg en dan onderskeide te tref aan die hand van nuanse verskille in die teksbewoording. Mens vind dat willekeurige verskille soms opgedring word aan 'n gewone hebreëuse digvorm waar 'n gedagte op twee maniere uitgedruk word, genaamd die *parallelismus membrorum*, byvoorbeeld soos in Psalm 103:9 wat sê: *Hy sal nie vir altyd twis nie en nie vir ewig die toorn behou nie*. Die grondprobleem met die konkordantiese benadering is natuurlik dat die *historiese en kulturele faktore* nie verreken word nie. Ook word die hele bybel as 'n platvlak sonder enige heilshistoriese kontoere beskou. So word daar byvoorbeeld gelyke waarde en normatiwiteit toegeken aan 'n seremoniële voorskrif uit Levitikus en 'n uitspraak van Jesus in die evangelies.

'n Ander probleem in die gebruik van die bybel in charismatiese geleedere is dat daar dikwels nie onderskei word tussen die gebruik van die bybel vir bepeinsing in die soeke na persoonlike toepassing en leiding in die hede enersyds, en die eksegetiese verstaan van die oorspronklike teksbedoeling andersyds nie. In die charismatiese beweging is daar seker meer openheid vir die funksionering van 'n bybelteks buite sy historiese konteks as in die

nie-charismatiese gedeeltes van gevestigde denominasies. Dat die nuwe testament die ou testament soms buite die historiese konteks aanhaal, is baie duidelik wanneer die ou-testamentiese sitate van die evangelies en die boek van handeling nagegaan word. Dit beteken egter nie dat daar in die prediking en met bybelstudie nie na die historiese verband gekyk moet word nie. Maar in die daaglikse wandel voor God (Luther se *coram Deo*) kán God beslis deur sy Woord met 'n mens praat op 'n manier wat nie tot die konteks beperk hoef te bly nie. Natuurlik is hierdie 'n sensitiewe terrein. Die charismatiese beweging probeer om subjektivisme te temper deur te leer dat 'n gelowige *besondere* leiding wat op hierdie wyse verkry word, vir beoordeling aan medegelowiges en veral voorgangers moet voorlê en dat daar veiligheidshalwe om verdere *bevestigings* gebid moet word.

Hier het ons egter reeds die terrein van bybelbeskouing in die strenger sin verlaat. Hierdie hele bespreking moet gesien word teen die agtergrond dat die charismatiese beweging 'n groot oplewing in die gebruik van die bybel tot gevolg gehad het. Dit is kenmerkend van charismatiese getuïenisse dat mense praat van 'n nuwe liefde vir die bybel en 'n voorheen ongekende ywer om dit te lees, te memoriseer en te bestudeer. Die vrees in sekere konserwatiewe kringe dat die charismatiese beweging deur *geestesdrywery* 'n miskenning is van die ereplek wat aan die bybel gegee moet word, is ongegrond en verraai volgens Lederle soms eerder 'n houding van bevooroordeeldheid of selfs van bibliolatrie by die aanklaers (Lederle 1983:138-139).

2.6.2 Dispensasionalisme

Daar is reeds kennis geneem van die feit dat Darby se sieninge deur feitlik die hele pinksterbeweging aanvaar is (Herholdt 1987:25-26; Cordier 1996:9-15; Lederle 1983:139). Ook in die gevestigde kerke was daar altyd 'n minderheid wat 'n chiliastiese interpretasies van die eskatologie daarop nagehou het - slegs in gereformeerde kringe. In amérika met sy uitsonderlike groot hoeveelheid baptiste vind mens dat die pre-millennialistiese toekomsverwachting 'n invloed op die openbare mening uitoefen en soms, meer onbewustelik, 'n rol speel in politieke oortuigings en die beoordeling van alle nuwe onlangse gebeure in die midde-ooste. Natuurlik is alle baptiste nie millennialiste nie. Dink byvoorbeeld aan H Ervin (1985), die amérikaanse charismatiese baptiste-teoloog van die Oral Roberts-universiteit. Weereens sal dit blyk - net soos met fundamentalisme - dat die skeidslyn tussen dispensasionaliste en nie-dispensasionaliste nie met die skeidings tussen pinkster en charismaties, of charismaties en nie-charismaties saamval nie. Dis wel waar dat daar seker in verhouding meer dispensasionaliste in die vernuwingsbeweging is as in die nie-charismatiese afdelings van die vernaamste protestantse kerke. Quebedeaux gee 'n lys van prominente leiers in die charismatiese bewegings wat 'n dispensasionalistiese eskatologie verwerp: *roomskatolieke*: Donald Gelpi, Josephine Ford, Edward O'Connor, Kevin en Dorothy Ranaghan; *lutherane*: Larry Christenson; *baptiste*: Howard Ervin; *anglikane*: Michael Harper; en *presbiteriane*: Rodman Williams (Quebedeaux 1976:149; Lederle 1983:140).

In gevalle waar die nie-denominasionele vernuwingsbeweging dikwels meer van die klassieke pinksterdom se kenmerke vertoon, is hulle ook grotendeels dispensasionaliste. 'n Pre-millennialistiese siening van die wederkoms lei ook gewoonlik tot 'n baie simpatieke benadering tot die huidige israëlstaat. Belangstelling in israël en besoeke aan Jerusalem is kenmerkend van feitlik die hele vernuwingsbeweging. Messiaanse jode wat feitlik deurgaans die dispensasionalistiese pre-millennialisme aanhang, neem gewoonlik aan dat alle charismatici hulle siening in dié verband deel. Die verbasende vir Lederle (1983:140) as a-millennialis, is tereg dat soveel charismatici simpatiek staan teenoor die dispensasionalisme! Dit is juis die klassieke dispensasionaliste wat sowel die pinksterteologie as die charismatiese teologie afwys. Hulle doen dit omdat die teorie van afgeskeie waterdigte dispensasies gewoonlik inhou dat die charismata uitgesterf het aan die einde van die apostoliese tydperk toe die bybelkánon afgesluit is en die apostels tot sterwe gekom het (Cordier 1996:1).

Hierdie spesifieke siening is deur die ou princeton-teoloog, B B Warfield, uitgewerk in sy boek *Counterfeit miracles* (1972) en het wye erkenning in konserwatiewe kringe geniet. In sy bespreking van die kerklike dokumente oor die vernuwings wys McDonnell (1980: xxxii) na 'n vroeë episkopalese verklaring en sê dat die verskynsel van die eerste pinkster abnormaal was. Daarom beskou hulle dit as die steierwerk rondom 'n nuwe

gebou wat weggegooi moet word omdat dit onnodig geword het, en hulle tekens is van kindsheid en onvolwassenheid waarheen daar nie terugkeer behoort te word nie. Dit is dan ook juis die 'suidelike baptiste' en 'missouri synod-lutherane' as die enigste twee groot Amerikaanse denominasies wat nog redelik negatief teenoor die charismatiese beweging staan, wat onomwonde 'n dispensasionele benadering van die buitengewone gawes kies. Die 'missouri synod-lutherane' kies 'n *gemodifiseerde dispensasionalisme* en die 'baptist general conference in the united states', kies 'n *ontspanne dispensasionalisme*. Dis baie interessant dat 'n verslag van die 'nederduitse gereformeerde kerk' presies op hierdie punt 'n meer progressiewe houding toon, maar alles is met die allergrootste omsigtigheid geformuleer (Lederle 1983:90-96, 139-141).

Die slotsom van die dispensasionalisme se streepteologie is dat die Heilige Gees die buitengewone nuwe-testamentiese gawes nêr in die wordingsperiode van die christelike kerk aan die gemeentes gegee het. Omdat dit daarna nie meer nodig was nie, kom dié gawes vandag nie meer in die kerk voor nie. Hoewel hierdie voorstelling van sake 'n groot mate van waarheid besit, behoort dit vir die 'nederduitse gereformeerde kerk' in die lig van die bybel nie op 'n ongenuanseerde wyse voortgedra te word nie, sodat die vryheid van die Gees nie aan bande gelê word nie. Vergelyk die *Algemene Kommissie van Leer en Aktuele Sake* se artikel (1979: 11) oor buitengewone manifestasies van die Gees in die suid-afrikaanse kerkgeskiedenis binne die 'nederduitse gereformeerde kerk' (Lederle 1983:90-96, 141). Dié verslag wys egter daarop dat die wordingsperiode van die kerk 'n buitengewone tyd was. Ook dat die Geesuitstorting 'n eenmalige heilsgebeurtenis was en dat veel van die buitengewone dinge van die apostoliese tyd nie bedoel was vir die *normale* lewe van die gevestigde kerk nie. Die verslag wys ook dat ingevolge die bybel die Heilige Gees nie net sekere buitengewone gawes aan die apostels gegee is nie, maar ook aan die *gemeente*. Hoewel die begin en afsluiting van die bybelkánon 'n groot ingryping in die kerkgeskiedenis was, het die kerk nogtans nie voor en na dié gebeurtenis beginselgewys in 'n verskillende posisie verkeer nie, want wat die kerk na die afsterwe van die apostels in die kánon besit, het die kerk voor hulle dood in hulle lewende teenwoordigheid en getuieis besit. Indien die kerk met dank bepaalde gewone Geesgawes ontvang, moet daar nie uit reaksie teen moontlike skeefgroei en verkeerde beklemtonings vergeet word dat die Gees ook vandag nog weer minder gewone gawes vir die opbou van die gemeente kan uitdeel (Algemene Kommissie van Leer en Aktuele Sake 1979: 11-12; Lederle 1983:90-96, 139-142).

2.6.3 Godsdienstige ervaring

Nou verwant aan die orante aanbiddingstyl van pentekostalisme, is die rol wat godsdienstige ervaring in die charismatiese bewegings speel. Dit is ook juis een van die belangrikste punte van kritiek. Dikwels word beweer dat charismatici hulle geloof eerder op ervaring baseer as op die beloftes van God se Woord. So 'n afwyking bestaan inderdaad, maar ook nie nêr in charismatiese kringe nie. Die feite van die saak is eerder dat die breë geloofservaringsrol - wat die intellek saam met die hêle mens raak - ná die 18de eeuse Verligting (Aufklärung) in die westerse kultuur nie voldoende erken is nie. Ongelukkig lê hier 'n groot stuk verkeerde taalgebruik aan die grond van baie misverstande. Ervaring en bewustelike belewenisse is 'n uiters breë begrip. Intellektuele redenasies is tog ook deel van ervaring. Die denke, wil en gevoel dra al drie by tot ons ervaring, ook ons geloofservarings. Wat nodig is, is dat ons die volle spektrum van ons ervaring by ons geloof in God moet betrek en nie net 'n rasionele weg tot kennis en ervaring van die geloof erken nie (Lederle 1983:151-152; E van Niekerk 1985:98-132). Die duitse charismatiese teoloog, Heribert Mühlen (1975:107-117), gee veral deeglik aandag aan die ervaringsrol.

Dis teen die anti-intellektuele en die anti-teologiese houding van veral die vroeë pinksterbeweging waarteen kritiek egter intuïtief reageer (Clark et al 1989:39, 41). In reaksie teen hulle ostrasering deur die gevestigde kerke met hulle geleerde predikante het die vroeë pinksterkerke eerder gesteun op inspirasie en teologiese opleiding geminag. Een van die belangrikste leiers van die britse pinksterbeweging, Donald Gee (1961:17, 1974:20-21, veral 21), waarsku tereg teen pentekostalisme se anti-intellektualisme. Omdat pentekostalisme hulle vroeë onkunde hoog aangeslaan het, is sy raad aan die eerste charismatici dat niks 'n groter fout kan wees wanneer

dit by leierskap kom nie, want vir hom is 'n opgeleide bediening goed en 'n geïnspireerde bediening beter, maar 'n geïnspireerde opgeleide bediening is die heel beste (Möller 1975:274; Lederle 1983:152).

Alhoewel die pinksterbeweging met bybelskole begin het waar daar op fundamentalistiese wyse bybeluitleg slegs in die moedertaal gedoen is, het daar 'n geleidelike verbetering ingetree. Verskeie pinksterstudente het mettertyd studeer aan gewone universiteite en teologiese kweekskole wat die groot protestantse kerke gesteun het, en tans bied die groot pinkstergroepe soos die 'assemblies church of God' (Cleveland) en die 'pentecostal holiness church' in die verenigde state van amerika ook deeglike geakkrediteerde opleiding. Dit geld ook vir die hoofpinksterbewegings in suid-afrika. Die meeste leiers in die denominasionele charismatiese beweging het bogemiddelde akademiese kwalifikasies; vergelyk byvoorbeeld Dennis Bennet, Larry Christenson, Rodman Williams, Brick Bradford, Heribert Mühlen, Arnold Bittlinger, kardinaal Suenens, Kilian McDonnell en vele ander. Uitsonderings op hierdie reël is Kathryn Kuhlman, Oral Roberts en Ralph Wilkerson. Daar is ten minste een goeie akademiese inrigting in amerika wat studies heeltemal vanuit 'n charismatiese perspektief aanbied, naamlik die fransiskaanse universiteit van Steubenville, Ohio. In 1971 is die 'society for pentecostal studies' gestig, wat ernstige akademiese navorsing ondemeem. Onder die leiers is geleerdes soos Russell Spittler van 'fuller seminary' in Los Angeles, Kalifornië, en die bekende kerkhistorikus, Vinson Synan, van die 'pentecostal holiness kerk'. Verskeie vername sprekers het al voor hierdie vereniging opgetree (Lederle 1983:152-153; Quebedeaux 1976: 155-156).

Die roomskatolieke charismatiese vernuwing het in die konteks van die universiteitslewe ontstaan en dus nooit die anti-intellektuele trekke van die vroeë pinksterbeweging vertoon nie. Rakende die literatuur van die charismatiese beweging is dit dan ook veral die katolieke wat deeglike akademiese analyses gelewer het. Die populêre aard en teologiese oppervlakkigheid van baie charismatiese boeke en pamflette is bekend. Dikwels is die eksegese in die vorm van letteruitleg wat nie die literêre en historiese kontekste van die teksverband in ag neem nie. Kontemporêre ervarings word soms belangriker beskou as die bybelse perspektiewe. Dis egter verkeerd om die godsdienstige ervaring as irrelevant te beskou en dit buite rekening te laat. Godsdienstige ervaring het nog altyd teologiese besinning voorafgegaan. In die vroeë kerk het die beleving van die heil en die ervaring van skuldvergifnis by baie die opskrifstelling van die evangelies voorafgegaan, om nie eers te praat van teologiese besinning daaroor nie (Clark et al 1989:35, 36; Sherril 1972:3; Lederle 1983:153).

Luidens Culpepper (1977:439-452) gaan ervaring ook in die charismatiese beweging teologiese besinning vooraf. Bevrydingsteloë soos Gutierrez (1987:35e.v.) beoefen teologie ook so. Ewenwel, volgens pinksterteoloë, is daar vir sodanige Geesdoopervarings blykbaar baie getuienistipe materiaal. Volgens Lederle (1983:153) sou J I Packer blykbaar gesê het dat die charismatiese beweging klaarblyklik 'n beweging is wat nog na 'n teologie op soek is, en dat dit kwesbaar sal bly totdat dit een gevind het. Die interafhanklikheid van lewendige geloofservaring en teologiese nadenke moet beklemtoon word. Sonder besinning kan geloofservaring in sentimentaliteit of dwaling versteen. Sonder ervaring kan teologie rasionalisties en leweloos word. Albei hierdie ontspronge is beslis nie sonder talle voorbeelde in ons hedendaagse kerklike praktyk nie (Lederle 1983:153; Clark et al 1989:35-42).

Die ernstige aanklag teen die charismatiese beweging is vir Lederle (1983:154) egter dikwels die *gnostisisme* wat met 'n bepaalde soort ervaring saamhang. Dit word weerspieël in die opvatting dat sommiges tot 'n hoër christenskapvlak behoort net omdat hulle 'n *bergtopervaring* gehad het. Dit is hierdie singuliere en elitistiese houding, dikwels weens die verkryging van die gawe van glossolalie, wat gemeentes verdeel in Geesvervuldes en nie-Geesvervuldes. Vir Lederle is daar tereg nie enigiets anders wat die vernuwing meer skade aangedoen het as hierdie selfverheffingsgesindheid nie. Daar is natuurlik 'n waarheidselement in hierdie singuliere en elitistiese siening. Dit mag wees dat baie kerkklimate nie 'n lewende verhouding met die Christus het nie. Sommiges het dalk glad nie eers 'n verhouding nie en is bloot *uit gewoonte of bygelowigheid* kerkgangers. Paulus praat ook van *geestelike* en *vleeslike* christene met verwysing na volwassenheid in die Christelike lewe (1 Kor 3). Maar die norm is eger altyd die liefde as Geesvrug, en daar kan beslis onderskei word tussen diegene wat

volwassener geword het in die liefde en dié wat nog melkkos gebruik (Lederle 1983:154).

So 'n onderskeiding is egter heel anders as *gnostiese* eersteklas en tweedeklas christene. Die probleem ontstaan wanneer so 'n dualistiese verdeling gemaak word op grond van 'n bepaalde geestesdoopervaring na die bekering van gelowiges. Dan word die indruk gewek dat sodanige geloofservaring 'n unieke singuliere en elitistiese status meebring wat onverliesbaar is (soos die wedergeboorte). In dié verband het DL Moody (in Lederle 1983:154) toe hy gevra is waarom hy by herhaling bid vir die Geesvervulling, pittig geantwoord: 'Omdat ek 'n vat is wat gedung lek.' (Lederle 1983:154; Murray 1975:31). Dis natuurlik 'n beperkte metafoor wat 'n te meganiese indruk kan skep. Maar dis ook waar dat die Gees na mense kan kom en inwoon. Tog kan dié *Geesvolheid* verloor word en moet daar telkens weer daarom gebid word. So vervel ook die gedagte van 'n nuwe vlakbereiking deur 'n krisiserfaring waarvandaan daar kwansuis nooit weer weggeval kan word nie. Selfs koning Dawid, die man na God se hart, het diep geval en lank in sy vervalde situasie verkeer tot hy weer deur God se genade vernuwe is in sy verhouding tot Hom (Lederle 1983:154-155).

Daar is ook 'n onderskeid in die *maniere* van godsdienstige erfaring. Die tipiese probleem in evangeliese kringe is die dag-en-datum-van-jou-bekering. Hier stuit ons teen die klassieke teenstelling tussen mense wat *kragdadiglik* met sogenaamde *Paulusbekerings* tot bekering kom in terme van duidelike sigbare lewenstylveranderings en die minder bewustelike en meer *geleidelik-groeiende* ommekeer van *Timoteusbekerings*. Ook in die charismatiese vernuwings is daar diegene wat sterk nadruk lê op krisiserfaring of bepaalde stappe: eers bekering en dan 'n Gees-doop-bergtop-ervaring. Ander weer, veral dié wat opgegroeï het in toegewyde ouerhuise met deeglike godsdienstige opvoeding waarteen hulle nie in opstand gekom het nie, ervaar die christelike lewe by wyse van geleidelike groei in 'n volgehoue verhouding met en toewyding aan die Here en die Gees (Lederle 1983:155).

Maar 'n *stapsgewyse* of krisiserfaring is op sigself nie genoeg nie. Dit kan miskien 'n groot geloofsversterking wees, maar sonder die lewe in die Gees en die groei in die verhouding tot God is geen geestelike lewe gesond nie. Bepaalde erfaringstappe sonder daaropvolgende groei lei tot 'n valse gerustheid. Die egtheid van 'n geloofservaring moet altyd getoets word aan die groei in geloof, hoop en liefde, aan die verandering wat dit in ons daaglikse lewe bring. Daar is al gewaarsku teen 'n geestelike hoogmoed wat mense met bepaalde geloofservarings bo ander wil verhef. Sodanige elitisme geskied soms heel onbewustelik deur die spontane getuïenisse van gelowiges wat hulle totale geestelike lewenservaring voor dié erfaring as totaal ontoereikend beskrywe. Andere wat nie sulke erfaring gehad het nie, kan bedreig voel en wonder of hulle lewens nie daarom onder verdenking staan nie. Veral waar mense deur kontak met die charismatiese bewegings tot bekering gekom het, bestaan die moontlikheid dat daar uit andere se getuïenisse van berg-top-erfaring afgelei kan word dat hulle self nie werklik bekeer is totdat hulle sekere soortgelyke erfaring gehad het nie, of selfs voordat hulle in tale praat nie! Hoewel so iets deur geen enkele groep in die 20ste eeuse vernuwings geleer word nie, is dit tog verbasend hoe baie mense buite die vernuwings hierdie verkeerde indruk het - soms speel 'n ongeruste gewete natuurlik ook 'n rol by so 'n gewaarwording (Lederle 1983:155-156).

Soos wat daar *geestelike meerderwaardighede* kan straal uit die opmerkings van sekere charismatici, is die fout van baie nie-charismatiese christene 'n geestelike *selfvoldaanheid* en *tevredenheid*. By sulke christene word die eerste tekens van 'n charismatiese vernuwings dadelik as dweepsiek afgemaak teenoor enigiets wat die voortgang van 'n selfgenoegsame bestaan kan uitdaag. Baie vernuwingsbewegings het 'n gesonde uitwerking op die kerk in die algemeen omdat hulle die selfversekerdes oproep tot groter oorgawe. Culpepper (1977:447) stel hierdie perspektief onder die opskrif *Spiritual elitism versus spiritual complacency* en beveel aan dat nie-charismatici vir hulleself behoort af te vra of hulle bloot belangstel om die *status quo* te handhaaf en of hulle Christus wil volg. Charismatici behoort hulself af te vra of hulle die regte perspektief op die christelike lewe het en of hulle eerder buitensporige aandag aan sekere aspekte daarvan gee (Lederle 1983:156).

Onder die opskrif van *godsdienstige erfaring* is dit ook belangrik om die charismatiese styl van spiritualiteit met die klassieke geloofservaring van die tradisionele kerke te vergelyk. Hier gee Lederle net aan enkele

vraagstukke aandag - veral aan daardie problematiese area van die direkte leiding deur die Gees, hetsy deur middel van die bybel of deur die innerlike gewaarwordinge in die menslike gees. Edward O'Connor (1971) wat van die begin af by die roomskatolieke vernuwingsbeweging aan die universiteit van Notre Dame betrokke was, skryf insiggewend hieroor in sy *Definitive study* oor die pinksterbeweging in die katolieke kerk. Hy beklemtoon die kontinuiteit van ware spiritualiteit deur die geskiedenis van die christendom heen. O'Connor (1971:181) waarsku teen 'n oppervlakkige entoesiasme wat meen dat die outentieke christendom slegs by hulleself begin het of dat alle geloof tussen Konstantyn (306-337) en die koms van die pinksterbeweging in die ban van die *donker eeue* sou staan. Daarom toon O'Connor aan watter groot mate van ooreenkoms daar tussen die charismatiese en die tradisionele spiritualiteit bestaan. Hy verwys na 'n hele aantal van die klassieke skrywers oor spiritualiteit en sê dat dit vir hom 'n beginsel is dat enige spiritualiteit wat nie in 'n diepgrondige kontinuiteit met die spiritualiteit van die verlede is nie, juis om daardie rede vir hom verdag voorkom (O'Connor 1971: 182-183; Lederle 1983:156-157). In sy boek: *'We Drink from our Own Wells: The Spiritual Journey of a People'* (1987), bespreek Gutierrez dieselfde gedagte van 'n huidige spiritualiteit as konkrete praktiese voortsetting van die spiritualiteite van die verlede.

Die klassieke leer van katolieke spiritualiteit handhaaf 'n *driedeling* van die geloofslawe op drie vlakke waarop die Gees aan ons met sy gawes geskenk word. Eerstens is daar die fundamentele gawe van God se *genade (grace)* waardeur ons verander word in kinders van God. Hier is die teologiese deugde geloof, hoop en liefde werksaam. Dit korreleer met wat die Amerikaanse 'evangelicals' deesdae 'n *wedergebore* ondervinding sou noem. Tweedens is daar die *inspirasies* van Gees waardeur die genade sy volheid en volmaaktheid in ons bereik. Dit is *ingewinge* waardeur die Gees persoonlik in gelowiges se lewens ingryp en leiding, krag of hulp verleen - vergelyk die konkrete leiding van die Gees aan Filippus om langs die wa van die Etiopiër te gaan loop (Hd 8:29) en die Gees wat Paulus nie toegelaat het om die Woord na die provinsie asië te neem nie (Hd 16:6). Om oop te wees vir sulke inspirasies en ingewinge ontvang die mens van God die sewetal gawes van die Gees - teenoor pinksterteologie se negetal gawes. Hiermee bedoel die katolieke gewoonlik die gawes wat in Jesaja 11: 2, 31 genoem word. Dan is daar die gawes wat *charismates* genoem kan word, en wat onder meer in die lys van 1 Korintiërs 12: 8-10 vermeld is. Hulle is bedoel vir die gemeente se opbou en heiligmaking. Mense wat hulle beoefen, word nie self deur hulle geheilig nie en hulle is nie 'n oorsaak, funksie of teken van heiligheid nie. Jesus rig hierdie waarskuwing in Mattheus 7: 22, 23. Paulus stel dieselfde perspektief in 1Korintiërs 13:2 (Lederle 1983:157-158).

Die ooreenkomste tussen die roomskatolieke leer en die charismatiese spiritualiteit is interessant. O'Connor (1971:195) wys daarop dat daar in die vroeë middeleeue 'n praktyk was om bepaalde teksverse te memoriseer en oor en oor te herhaal. Die konteks het soms só verlore geraak en allerhande vreemde betekenisse kon in 'n teks ingelees word. Dit het as die *rumination of Scripture* bekend gestaan. Ook die gebruik om die bybel na willekeur oop te slaan om 'n antwoord van God te kry in 'n krisissituasie in die hede, stam uit die middeleeue. Dit is veral die tweede vlak van die klassieke spiritualiteit, die sogenoemde *inspirasies* wat mense vreemd vind in die charismatiese beweging. O'Connor sê dat die dinge wat nie-charismatici steur, nie souseer sake van belydenis (*doctrine*) is nie, maar van stemming (*mood*). Daar is ook 'n oorlopende vreugde en selfvertroue wat mense ongemaklik laat voel, ook 'n intimiteit ten opsigte van mens se verhouding met die Here wat baie persoonlik is en waaroor tog met vrymoedigheid gepraat word (Lederle 1983:158).

Met betrekking tot die *inspirasies* van die Gees is daar 'n onderskeid tussen twee tipes. Daar is die *ongewone* soort ingewing van visioene en stemme (Hd. 9: 4, 10-15; 10: 11-16 en 16:9) wat relatief seldsaam is. Dit is oor sulke soort inspirasies wat die geestelike leiers ernstig waarsku dat gelowiges op hulle hoede moet wees teen hallusinasies en sataniese bedrog. Die *gewone* inspirasies kom deur 'n geneigdheid of aangetrokkenheid (*inclination or attraction*) en tree op dieselfde wyse op as die geneigdhede van die menslike gewete. In die spiritualiteit van die klassieke meesters word verder onderskei tussen verskillende fases van ontwikkeling. Die inspirasies speel aanvanklik 'n ondergeskikte rol totdat 'n bepaalde keerpunt bereik word, waarna hulle meer

dikwels en meer opsigtelik voorkom. Hierdie wending hang saam met die rol van die Heilige Gees in die lewe van die mens (Jh. 14: 16, 17) (Lederle 1983:158-159).

Saam met hierdie verdieping van die geestelike lewe ontstaan daar wat die klassieke meesters van spiritualiteit noem: *ingietende of inblasende kontemplasie (infused contemplation)*. Dit is 'n vorm van gebed waar God ontmoet word en sy teenwoordigheid byna tasbaar word. Johannes van die Kruis skryf hieroor in *The ascent of Mount Carmel* en *The dark night of the soul* (1974). O'Connor (1971:196) sê dat hierdie ervarings kan dien as vergelykingspunte met die charismatiese beweging se *doop* in en deur die Heilige Gees. Die bevyrdingsteoloog, Gutierrez (1987:33), sny by O'Connor se gedagte aan en beskou tereg hierdie spiritualiteit as gegrond in die historiese praksys volgens 'n *wandeling in die vryheid van die Heilige Gees* wat alle vlakke van die menslike lewe raak. Nes O'Connor verwys ook Gutierrez na Johannes van die kruis, wat hierdie wandeling deur die Gees in vryheid beklemtoon in sy boek: *The Ascent of Mount Carmel*. In die roomskatolieke mistiek wat gegroei het uit die werke van pseudo-dionysius, die areopagiet, 'n onbekende neo-platoniese skrywer van die sesde eeu, word daar onderskei tussen drie weë in geestelike groei: die *purgatiewe weg* waar die mens gereinig word van sonde, die *illuminatiewe weg* waar die mens Christus leer ken en sy deugde begin weerspieël, en die *unitiewe weg* waar die mens deur die Gees met God *verenig* word in liefde en 'n dieper verhouding tot Hom smaak. Op hierdie derde weg ervaar mens die direkte werkinge van die Gees in jou lewe, gewoonlik deur *besielde bepeinsing (infused contemplation)* (Lederle 1983:159).

Steve Clark (1976:87-96) wys daarop dat mense hierdie drie weë chronologies geïnterpreteer het en dus eers *verwag* het dat die werkinge van die Gees gemanifesteer sou word aan die einde van hulle geestelike ontwikkeling. Wat in die charismatiese beweging gebeur, is dat mense 'n verwagting het dat die Gees dadelik direk in die lewens van mense begin werk. So vind sommige baie vroeg reeds in hulle geestelike ontwikkeling die vereniging met God deur die Gees en iets soortgelyks aan die *besielde bepeinsing* van die mistici. Clark sê ons ervaring hang gewoonlik saam met ons verwagtinge omdat dit dikwels die enigste manier is wat ons toelaat dat dinge met ons kan gebeur. Mens sou dus volgens Lederle (1983:159-160) kon sê dat die drie weë in plaas van in opvolging, eerder horisontaal naas mekaar geplaas moet word as drie gelyktydige en voortdurende lyne van geestelike ontwikkeling. Clark erken ook uitdruklik dat baie wat hierdie weë van die tradisionele spiritualiteit volg, as christene verder ontwikkel het, dit wil sê meer aan Jesus gelykvormig geword het en God en hulle naaste beter dien en meer lief het, as diegene wat nog aan die begin van hulle lewens as christene staan, maar 'n direkte beleving van God se teenwoordigheid deur die sogenaamde *Geesdoop* gehad het (Clark 1976:92).

Laastens dan nog net een saak: die omstrede praktyk van *geestelike oorweldiging* wat soms in charismatiese byeenkomste voorkom. Oorweldiging is 'n psigo-fisiese verskynsel waar mense sogenaamd onder die krag van die Heilige Gees val. In engels word dit soms aangedui as *being slain in the Spirit*, en ook, *going down under the Power*. Die voorkoms en verbreiding van hierdie verskynsel in die charismatiese beweging het baie sterk saamgehang met die genesingsbediening van Kathryn Kuhlman. Dit is egter nie iets nuut nie en daar is skaars 'n herlewering in die geskiedenis wat nie ook deur dergelike fisiese verskynsels soos skud, neerval, skreeu en bewe gekenmerk is nie - veral in hulle aanvanklike stadia. Benamings soos *quakers* en *holy rollers* hang natuurlik met sulke verskynsels saam. Morton Kelsey beskrywe dit nie soseer as 'n verlies van bewussyn nie, maar as 'n verlies van beheer (Kelsey 1978: 19; Lederle 1983:160; Möller 1975:153-162).

Kelsey (1978:19) en MacNutt (1977:189-224) gee 'n wye dekking van parallelle gebeure sowel in die bybel as in die geskiedenis van die kerk (Gn.15: 12-21, Mt.17: 6, Jh 18:6). Kelsey skryf ook verhelderend oor hipnose en geestesverrukking (*trance*) en toon aan dat hierdie eienaardige verskynsels nie noodwendig of van God of van die duiwel kom nie. Daar is ten minste sewe moontlike oorspronge (Kelsey 1978: 43-46). Sommige van hulle, soos outosuggestie of groepsverwagtinge, hang eenvoudig saam met die menslike psige. Daarom moet die saak met die grootste omsigtigheid hanteer word. Vanweë die misbruike en sensasie wat met oorweldiging gepaard kan gaan, is sommige charismatiese leiers heeltemal daarteen gekant (Lederle 1983:160-161). Vergelyk die pentekostalistiese Möller (1975:151-176) se betoog teen Kelsey en andere oor die psigologiese beoordeling van

glossolalie. Kelsey (1978:50) en MacNutt (1977:210) gee egter heelwat pastorale raadgewinge vir die sinvolle gebruik van oorweldiging. Een ding wat duidelik daardeur bereik kan word, is 'n gewaarwording dat daar 'n *bonatuurlike* werklikheid is en dat alles nie verklaar kan word deur die tydruimtelike bestaan van die fisiese werklikheid nie. Baie gelowiges ervaar oorweldiging as 'n tyd van God se nabyheid terwyl enkeles weer daardeur omgekrap word. MacNutt sê dat hy dit as *bediening* aan mense gebruik terwyl baie dit gebruik as 'n eenvoudige demonstrasie van God se mag. Hy noem dit: *resting in the Spirit*. Sommige getuig van fisiese of innerlike genesing ná so 'n oorweldiging wat gewoonlik net enkele minute duur - met uitsonderings wat tot enkele ure lank kan duur. Vergelyk Kelsey (1978:50) se konkluderende samevatting daaroor.

2.7 Die Geesdoop

Die term Geesdoop is die verkorte vorm van *die doping met die Heilige Gees*. In die akademiese wêreld word hierdie verkorte vorm steeds meer gebruik, soos geïllustreer word deur die feit dat dit in 'n aantal van die jongste geskrifte oor die onderwerp gebruik word: soos onder andere Harold Hunter se '*Spirit-baptism: A Pentecostal alternative*' (1983); Lucida Schmieder se '*Geisttaufe: Ein Beitrag zur neueren Glaubensgeschichte*' (Die Geestesdoop - 'n bydrae tot 'n meer onlangse geskiedenis van die geloof) (1982); Donald Wheelock se '*Spirit baptism in American Pentecostal thought*' (1983); JW Maris se '*Geloof in Geestesdoop*' (1979) en Lederle se '*Treasures old and new: Interpretations of Spiritbaptism in the charismatic renewal movement. An exercise in ecumenical theology*' (1988). Die leer van die Geesdoop is ongetwyfeld die sentrale leer van beide die pinkster teologie en van die charismatiese teologie. Die afgelope drie dekades lewer egter 'n groot verskeidenheid Geesdoopinterpretasies. In die beskrywing en evaluering van hierdie vertolkings word gevind dat die charismatiese vernuwings openlik ervaringsverbonde van aard is en dit is juis die ervaring wat die Geesdoop genoem word, wat dikwels vir mense 'n onverwagte verrassing is. Selfs teoloë word soms daardeur onkant gevang en vind dit moeilik om hierdie nuwe geestelike ervaring in hulle teologiese raamwerke in te pas - soos onder andere deur Lederle persoonlik ervaar is (Lederle 1983:162).

2.7.1 'n Pinkstervervolking

Boekdele kan oor die pentekostalistiese Geesdoopgedagte geskryf word (Basham 1971, 1974; Clark et al 1989; Christenson 1971; Gee 1961, 1974; Grant [s.a.]; Lindsay 1974; Möller 1955; 1975; RB Murray 1975; Quebedeaux 1976, 1983; Rice 1971; Shenil 1972; Torrey 1898-1933; Verster 1972 en vele andere). Vir my RGU-doel word hier egter net na die relevante essensie van die saak verwys. John Bond (in Clark et al 1989:167) glo dat die onderskeidende van pentekostalisme wortel in die Geesdoop as 'n tweede addisionele ervaring nadat saligheid verkry is, en dat dit vergeselskap kan of behoort te word met die spreke in werklike menslike tale wat aan die sprekers onbekend is (Clark et al 1989:167). Daar is twee belangrike aspekte in Bond se formulering: (1) Hy behoort skynbaar tot dié generasie pentekostaliste wat nie ernstig belangstel om die *doop van die Gees* met die *doop in die Gees* te vervang, om sodoende weg te kom van die evangeliesgesindes se aanklag dat pinkster teologie nêr Geesgesentreerd is en dus wegneem van die sentraliteit van Christus nie. Die frase: *doop in*, onderstreep dat Jesus die agent is wat mense *in die Gees* (element) doop (Clark et al 1989:44e.v., 167). David Du Plessis (1963:71) is 'n voorstander van *the baptism into the Holy Spirit which is not an encounter with the Spirit but with Christ, the baptizer* (Möller 1975:28; Clark et al 1989:37). (2) Bond se skynbare opsionaliteit rakende tongespraak wat Geesdoop kan vergeselskap, teenoor tradisionele pinkster se noodsaaklike vereiste dat tongespraak die Geesdoop behoort te vergeselskap, verklap die invloed van die charismatiese beweging op hom.

Möller konstateer in sy eerste werk: *Ons Pinkstererfenis* (1955), dat kennis aangaande Geesvervulling essensieel vir elke christen is. Omdat Geesvervulling nie die resultaat van menslike metodes is nie, kan daar nie van 'n Geesdoopmetodiek sprake wees soos in ander wetenskappe nie. Want die Gees doop soos Hy wil, wie Hy wil en wanneer Hy wil. Tog poneer hy in dieselfde asem 'n toenaderingsmetode wat volgens hom nie 'n vaste voorgeskrewe vorm het nie. En tog is daar in sy volgende uitspraak weer algemene *toenaderingswaarhede* (net

'n ander woord vir 'n vaste toenaderingsvorm) met betrekking tot Geesvervulling: 'n regte verwagting, 'n geskikte geestelike houding, die regte geloof, en volle oorgawe aan die Here (Pearlman 1937:65-66, Deel 3). Die eerste wat die Gees volgens Möller gewoonlik doen wanneer Hy die mens gevul het, is om iemand die Here in ander tale te laat verheerlik. Dit dien dan ook as teken van die Geesvervulling. En as hierdie pinksterwonder van talepraat vir Möller nie ten volle in menslike taal beskryf kan word nie, impliseer dit beslis 'n onverstaanbare brabbeltaal. As dit so is, dan verskil hy van Bond wat glo dat Geesdoop-tongespraak die verstaanbare tale van mense is (Möller 1955:131-134; Clark et al 1989:134). As Möller se Geesdoopmetode met sy taleteken nie op 'n unieke partikularistiese singulariteit en elitisme slaan nie, dan bestaan so iets nie.

In Möller se latere werk: *Die Diskussie oor die Charismata soos wat dit in die Pinksterbeweging Geleer en Beoefen word* (1975), gee Möller op voetspoor van etlike leidende pentekostaliste 'n volledige bespreking en presieser omskrywing van die pentekostalistiese Geesdoopervaring. Vir Pearlman (1943:310) is die Geesdoop 'n indompeling in die energie-gewende krag van die Gees, ook genoem 'n Geesvulling. Geesdoping en Geesvulling is vir hom dus identies, sonder om dit te verduidelik. Ratz (1963:98) verkies vervulling bo doping, want hoewel doping in terme van die greekse *baptizo* op 'n fisiese insluiting dui, spreek vervulling eerder van die Gees se besitname van die Geesvervulde se hart en verstand. Hiermee is Pethrus (1945:21) dit eens. Volgens hierdie Geesdoopvervullings is die mens onder die Gees se beheer en heerskappy. Möller (1975:40) reken dat só 'n siening egter nie volledig is nie. Want elke gelowige wat nie Geesgedoop is nie, is volgens hom buitendien in 'n sekere sin onder die kontrole van die Gees soos wat Romeine 8:14 sê. Wanneer Möller in sy kritiek beweer dat die betrokke beskouing van Geesdoopvervullings egter nog onvolledig is, openbaar hy die kenmerkende dualistiese ingesteldheid van pentekostalisme waarteen ons proefskrif betoog, naamlik dat daar eersteklas (Geesgedoopte) en tweedeklas (nie-Geesgedoopte) gelowiges in pinksterkerke is.

Vir David Du Plessis (1963:70-71) dui 1Korinthiërs 12:13 se Geesdoop tot een liggaam, op die wedergeboorte, waarna die wedergeborene 'n *tweede ervaring* van Geesdoop moet hê. Hiermee stem Verster (1972:61e.v.) in breë trekke ooreen. Juis vanweë die dualistiese onderskeiding tussen die Gees se werk van wedergeboorte enersyds en die Gees se doopwerk andersyds, beskou Möller (1975:41) Du Plessis se beskrywing as verdienstelik. Ingevolge Gee (1932:20-22) se definisie is Geesdoop nie 'n leerstelling nie, maar 'n ervaring waar die Gees in volle beheer kom. Hierdie *persoonlike* pinksterbelewing is 'n nuwe ontdekking van die lewende Christus. En juis weer weens Möller (1975:41) se dualisties-versplinterde teologie is Gee se stelling om die Geesdoop te sien as 'n herontdekking van die lewende Christus vir hom betekenisvol. Miskien het Möller nie die konsekwensies van sy positiewe aanname van Gee se stelling behoorlik oorweeg nie. Want as hy het, sou hy moes besef dat dit impliseer dat christene wat nie Geesgedoop is nie, Christus dan nie herontdek het nie (Möller 1975:40-42).

Skryfruimte ontbreek egter om Möller (1975:42-43) se verdere bespreking van ander leidende pentekostaliste soos Stiles (1948:7), Skibstedt (s.a.:62), Steiner (1954:174), Molenaar (1963:16), Horton (1946:14) en Christenson (1968:32) se Geesdoopteorieë te volg. Daar word dus volstaan met Möller (1975:43) se verwysing na 'n ekumeniese ontmoeting tussen pentekostaliste en roomskatolieke priesters in terme waarvan hulle, volgens Möller, die volledigste omskrywing van die Geesdoop gegee het as die persoonlike en direkte bewustheid en ervaring van Geesinwoning waardeur die verre Here geopenbaar is en die gelowige bekragtig is om te getuig en te aanbid met die oorvloedige lewe soos beskryf in die boek van handeling en die sendbriewe. Vanuit hierdie ondersoek kom Möller (1975:43) tereg tot die gevolgtrekking *dat daar nie 'n volledige en duidelike eenvormige Geesdoopteologie in pentekostalisme is nie*. Daar is egter meer belang in die feit en noodsaaklikheid van so 'n Geesdoopondervinding. 'n Intensiewe gevallestudie in die praktiese teologie deur JPJ Theron: *Pluralism hits Pentecost? Conflicting perspectives on the Pentecostal Proprium: A Casestudy from the Apostolic Faith Mission of South Africa*, bevestig Möller se bevinding (Clark et al 1989:172-181).

2.7.2 'n Neo-pinkstervervolking

Soos reeds gesien, is die charismatiese vernuwingsbewegings openlik ervaringsverbonde van aard. En dit is reeds die ervaring wat die Geesdoop genoem word, wat dikwels as onverwagte verrassings kom. Soos reeds duidelik blyk, was selfs 'n geleerde soos Lederle onkant betrap, en het hy probleme ervaar om sy nuwe spirituele ervaring in sy tradisionele teologiese raamwerk in te pas. In die beginperiode van die charismatiese vernuwing was sulke teologiese wanbalanse 'n algemene verskynsel wat gewoonlik onkritiese toepassings van die enigste geredelik beskikbare interpretasieskema vir die Geesdoop - dié van die klassieke pinksterbeweging - tot gevolg gehad het. Die katolieke geleerde, Kilian McDonnell (1974:223-229), was een van die eerste persone wat gewys het op die teologiese probleme van hierdie benadering. Hy het verder opgemerk dat die charismatici geneig was om dinge van die pinksterbeweging oor te neem op gebiede waar laasgenoemde die swakste was, naamlik in die eksegetiese en die sistematiese teologie. Op hierdie wyse het onassimileerbare elemente van die pinksterleer in die lutherse, katolieke, anglikaanse en gereformeerde kerke ingekom. In antwoord op McDonnell se oproep tot die integrasie van die Geesdoop in die gevestigde teologiese tradisies is daar mettertyd die vertolkende modelle ontwikkel wat Lederle bespreek. Daar is veral drie belangrike interpretasie-modelle: (1) die **neo-pinksterbenadering tot die Geesdoop**, (2) die **sakramentele benadering**, en (3) 'n verskeidenheid van **evangeliese nie-sakramentele vertolkings**. In my RGU-benadering word daar nou nét op die **neo-pentekostalistiese Geesdoopmodel** gefokus (Lederle 1983:163).

In 'n ander charismatiese studie van Lederle (1988) oor die nuwer neo-pentekostalistiese charismatiese vernuwings-teologie - met tradisionele pentekostalistiese wortels - binne 'n ekumeniese konteks, vind hy 'n uitdaging vir die breër teologiese geleerdheid van die westerse Christenkerk in die 60's en 70's van die 20e eeu. Hierdie charismatiese hernuwingsbeweging het regoor die wêreld versprei in minder as 'n dekade en al vyf kontinente bereik, waarvan die meeste Christendominasies van katolieke, protestantse en ortodokse erfenisse asook die lewens van ongeveer 60 miljoen mense ter sprake is. Hierdie hernuwings-teologie het dan ook 'n nuwe charismatiese teologie voortgebring - veral in die tagtigerjare. Dit is hierdie nuwe charismatiese teologie wat volgens Lederle 'n uitdagende invloed op die breër teologiese geleerdheid van die kerke kan uitoefen. In sy studie oor charismatiese teologie fokus Lederle (1983:163-164) op die leer van die Geesdoop as een van die mees belangrike eienskappe van die charismatiese teologie. Tereg is 'n analise van hierdie aard vir Lederle dan ook belangrik vir sistematiese teologie as 'n ekumeniese onderneming. En in hierdie ekumeniese opset vind Lederle in pentekostalisme en neo-pentekostalisme se charismatiese bewegings, teologiese insigte wat nog nie geredelik geïntegreer is in die struktuur van westerse teologie nie. Dit was die algemeenste verklaring wat in die vroeë stadiums van die pinkster/charismatiese beweging aan die Geesdoop gegee is en wat nog steeds deur miljoene charismatici aanvaar word, veral in die onafhanklike en nie-denominasionele groepe. Die meeste van die Amerikaanse vernuwingsleiers van die sestigjare het hierdie benadering onderskryf. Die vernaamste voorstanders van dié benadering sluit in: *Nie-denominasioneel*: Don Basham; *anglikaans*: Dennis Bennett en Terry Fullam; *lutheraans*: Hans-Jacob Froen van Noorweë en Larry Christenson (sy vroeë geskrifte); *rooms-katoliek*: Steve Clark en die *Life in the Spirit Seminars*; *Baptisties*: Howard Ervin; *presbiteriaans en gereformeerd*: Rodman Williams en die Hollanders, John Schep. Die naam: neo-pinkstermodel, dui aan dat dit nie baie verskillend van die klassieke pinksterinterpretasie is nie. Dit aanvaar die *teologie van opvolging en die leer van die aanvanklike bewys* - laasgenoemde in mindere mate as die pinksterbeweging. Die aanvaarding van hierdie twee sleutelbegrippe van die pinksterbeweging kom neer op die aanvaarding dat daar twee klasse Christene is - die Geesgedooptes en die nie-Geesgedooptes. So 'n indeling lei blykbaar noodwendig tot 'n mate van elitisme, tot die gedagte van eersteklas en tweedeklas Christene, al word dit soms nadruklik ontken (Lederle 1983:163-164).

Daar word 'n basiese tweestadiumstruktuur vir die lewe van 'n Christen voorgeskryf: eers bekering, en dan 'n Geesdoopervaring daarna. Daar bestaan 'n mate van *uiteindelikheid* by hierdie beskouing. Die Geestesdoop word as 't ware beskou as die uiteindelik stadium van Christelikheid, asof 'n mens nou eindelijk geestelik gesproke gearriveer het - die Geesgedoopte het dit gemaak. Dit lei dikwels tot groot sielesmart in die lewe van mense wat

weer in sonde terugval *nada* hulle die Geestesdoop beleef het. Sommige kom in die versoeking om leuens te vertel en voor te gee dat hulle permanent op die Gees-doop-oorwinnings-berg woon. Andere raak neerslagtig en verloor moed, of anders soek hulle weer met hernieuwe entoesiasme na nog 'n geestelike berg-top-belewenis (Lederle 1983:164).

Beide die bekering én die Geesdoop word gewoonlik beskou as oombliklike *gebeurtenisverbonde* ervarings wat nie geleidelik of as deel van 'n omvattende proses van algehele verlossing plaasvind nie. Dit is onvermydelik dat diegene wat in christelike huise opgegroeï het en hierdie erfenis aanvaar en geïnternaliseer het, hier 'n probleem sal ondervind. Hulle ervaar selde dramatiese revolusionêre veranderings in hulle geloof en leefwyse. Don Basham (1969:21, 1974:24) beskryf die Geesdoop as 'n tweede ontmoeting met God waarin die christene die bonatuurlike mag van die Heilige Gees in hulle lewens begin ontvang (Lederle 1983:164). Jesus is die Doper en die Heilige Gees is die element waarmee Hy doop (Clark et al 1989:44e.v.; MacDonald 1976:63-64; Lederle 1989:164-165). Pentekostaliste soos Verster (1972:61) en Cumming (1965:86) stem volkome hiermee saam. Die neo-pinksterbenadering het bewuslik verkies om die opvatting van Keswick se heiligheidsbeweging daarin te onderskryf dat die tweede ervaring 'n bekleding met krag is eerder as die uitwissing van sondige bedoelinge in die hart soos wat die wesleyaanse heiligheidstradisie verklaar het. Rice (1968:231e.v.), Torrey (1898-1933:275) én Lederle (in Lederle et al 1984:145) stem met die kerwickse kragadoeningsidee saam.

Omdat die Geesdoop as 'n spesifieke gebeurtenis beskou word, moet dit identifiseerbaar wees. Ook hierin is pinksterteoloë dit eens (Möller 1975:25,324; Verster 1972:66-67, 70). Wat is die bewys dat 'n mens dit ontvang het? Die neo-pinksterbeweging wil nie hieroor so dogmaties wees soos die Amerikaanse klassieke pinksterbeweging nie. David J du Plessis verwoord die standpunt van die neo-pinksterbeweging baie goed as hy sê dat iemand nie noodwendig in tale hoef te spreek nie, maar dat so iemand wel in tale sal spreek (Basham 1969: 85). Die voordeel van die spreek in tale is dat dit duidelik omlyn is in die sin dat dit maklik waarneembaar is. Die meeste charismastiese christene van die neo-pinkstergroepe sal aanvaar dat ander charismastiese gawes soos profesie of genesing ook Geesdooptekens is, maar die spreek in tale bly nog die vorm van die eerste fisiese bewyse van die Geesdoop wat die meeste aangehaal word (Lederle 1983:165).

Baie lede van die klassieke pinksterbeweging buite die verenigde state van Amerika wil ook nie daarop staan dat die spreek in tale die enigste aanvanklike bewys van die Geesdoop is nie. Die neo-pinksterbeweging glo dat glossolalie as 'n aanbiddingstaal vir alle christene beskikbaar is en aanvaar dus oor die algemeen dat die spreek in tale op 'n latere stadium na vore sal kom as dit nog nie ervaar is tydens die gebeurtenis van die Geesdoop self nie. Die neo-pinkstergroep se standpunt is dat geen christen toegang het tot die volle Geeskrag totdat die Geesdoop nie eers ontvang is nie. Die glossolalie is dus gewoonlik die poort tot die ander charismata (Lederle 1983:165).

Vervolgens dan 'n opsomming van die argumente te gunste van die neo-pentekostalistiese standpunt. Die bybelse gronde hiervoor word hoofsaaklik in die boek van handelingte aangetref. In die nuwe testament is daar sewe verwysings na *die doop met die Heilige Gees*: Matt. 3:11, Markus 1:8, Lukas 3:16, Johannes 1:33, Handelingte 1:5, 11: 16 en 1 Korintiërs 12:13. Die neo-pentekostalistiese redenasie in sy volledigste vorm berus op 'n drieledige benadering: (1) Ten eerste word daar aangevoer dat daar in die lewe van Jesus ook twee stadiums waargeneem kan word. (2) Ten tweede word die ervaring van die apostels as analogie gebruik ter ondersteuning van 'n teorie van opvolging. (3) Ten derde word daar verskeie voorbeelde uit die boek van handelingte aangehaal om die basiese patroon van 'n tweede ervaring na die bekering aan te toon (Lederle 1983:165-166).

Die strekking van die eerste argument is dat die geboorte van Jesus deur die Heilige Gees ooreenstem met die christen se bonatuurlike wedergeboorte deur die Gees. Voordat Jesus egter sy openbare bediening kon begin, moes Hy eers nog 'n Geessalwing ontvang. Hierdeur is Hy met krag beklee en dit was ook die begin van sy openbare bediening, wat wondertekens en wonderwerke ingesluit het. Hierdie argument kan nie gehandhaaf word nie omdat dit die unieke aard van Jesus as God én mens, en die onherhaalbaarheid van sy rol in die

reddingsgeskiedenis nie in aanmerking neem nie. Die unieke aard van die tydperk word in die evangelies beskryf as *tussen die tye*, met ander woorde, tussen die tyd van die sinagoge en dié van die kerk. In die neopentekostalistiese standpunt word die voorbereidende aard van die doop van Johannes, en die feit dat die dissipels geleef het voordat die kruis, die opstanding en die versoening plaasgevind het, nie in aanmerking geneem nie. Ook dié argument wat gebruik maak van die sogenaamde Johanese pinkster waar die apostels se ondervinding in Johannes 20:22 beskou word as dié voorbeeld van hulle bekering of wedergeboorte wat die Geesdoop voorafgegaan het, is nie haalbaar nie. Indien Johannes 20:22 'n bekeringservaring was, was dit beslis 'n buitengewone, indien nie 'n unieke ervaring nie. Dit kan sekerlik nie as 'n model vir hedendaagse evangeliste voorgelê word nie. Die unieke aard van Handeling 2 as die historiese uitstorting van die Heilige Gees op die kerk en nie soseer 'n *tweede seën* vir die apostels nie, hoef skaars verdedig te word (Lederle 1983:166).

Die derde basiese argument wentel om die vyf gevalle in die boek van Handeling, naamlik die uitstorting van die Gees op pinksterdag (Hd. 2), die samaritane (Hd. 8), Paulus (Hd. 9), Cornelius (Hd. 10) en die dissipels in Efese (Hd. 19). In drie van hierdie gevalle word glossolalie vermeld (Hd 2, 10 en 19), en volgens die lering van die neo-pinksterbeweging kan dit in die ander twee gevalle aanvaar word. Die argument word gewoonlik ingestel op Handeling 8 en 19, wat skynbaar die mees aanneemlike gevalle van 'n twee-stadium-ervaring aangee. Die geval van die samaritane in Handeling 8 het beslis vele raaiselagtige aspekte. Volgens Handeling 8:16 het die samaritane die Heilige Gees ontvang 'n tyd nadat hulle in water gedoop is - en vermoedelik tot bekering gekom het. Eksegete van bybeltekste gee gewoonlik twee moontlike verklarings hiervoor aan: (1) Dat daar 'n gebrek in die samaritane se geloof was - as gevolg van hulle agtergrond van die okkulte. 'n Aanduiding hiervan is die merkwaardige gebruik van die sinsnede *toe hulle Filippus geglo het* in vers 12 - dus in plaas van om die evangelie te glo; of (2) dat iets ontbreek het in Filippus se bediening omdat hy nie 'n amptelike opdrag van die kerk in Jerusalem en van die apostels ontvang het nie (Lederle 1983:166-167).

Met verwysing na hierdie opvattinge kom Montague (1967:294) tot die slotsom: Miskien is die beste verklaring 'n kombinasie van dié twee. Lukas, wat bewus was van die samaritane se voorliefde vir towery en tovenaars, het op een vlak die verhaal gebruik om die ware geloof en die Heilige Gees te onderskei van towery of van ander persoonlikhede en enige moontlikheid dat mense hulle met mekaar sou verwar, te voorkom. Op 'n ander vlak het hy die verhaal as 'n uitstekende voorbeeld beskou van die wyse waarop die sendingopdrag van die verre Heiland deur die gebeurtenisse gestaaf is. In ieder geval, sover dit die verband tussen die Heilige Gees en die doop betref, haal Lukas die Samaritaanse episode as 'n uitsondering aan en 'n mens kan nie daaruit enige leerstellige gevolgtrekking maak oor 'n wesentlike afbakening tussen die gawe van die Gees en die doop nie (Lederle 1983:167).

Die ander voorbeeld is Handeling 19:1-7 wat gewoonlik aangehaal word ter ondersteuning van die neopentekostalistiese teologie van opvolging. Hier ontmoet Paulus enkele dissipels wat deur Johannes in die Jordaanrivier in water gedoop is. Hy sien dadelik dat daar iets soos 'n Geesdoop by hulle ontbreek en dan vra hy of hulle die Heilige Gees ontvang het. Toe hulle erken dat hulle nog nie van die Heilige Gees gehoor het nie, verwys Paulus hulle na Jesus Christus as dié Geesdoper waarna Johannes verwys het. En toe hulle dít glo, het Paulus hulle weer 'n keer in water oorgedoop in die naam van Jesus Christus, waarop hulle toe die dopping in die Heilige Gees ontvang het, met die spreek in tale en profesie as manifestasies daarvan. Bruner (1970: 213) en Dunn (1970: 83-85) stem saam dat hierdie dissipels in der waarheid nog nie christene was nie. Die Griekse woord *mathétai* word in Handeling 19:1 sonder die bepaalde lidwoord gebruik, en dít is die enigste plek waar dit sonder die lidwoord voorkom (Lederle 1983:167-168).

As daar egter eers vasgestel is dat die twaalf nog nie christene was nie, kan daar onmoontlik nie meer sprake daarvan wees dat hulle 'n voorbeeld is van die twee stadiums in die christelike lewe nie. Hoewel Lederle (1983:168) tereg 'n voorbehoud het oor Bruner weens sy neiging om die saak te oorbleemtoon, stem ons hier met Bruner se gevolgtrekking saam, naamlik dat die fundamentele basiese gawe van die Gees in Handeling slegs een keer plaasvind, en verg geen *aanvulling*, verbetering of *nog meer* nie. Murray (1975:21, 24, 30) glo ook dat

die kerk met pinksterdag die Heilige Gees vir eens en altyd ontvang het. Hierdie heilshistoriese gebeurtenis kan net so min soos die geboorte van Christus herhaal word. Kuyper (1888) praat van net een doping van die kerk met die Heilige Gees deur Jesus Christus tydens die pinksterwonder. Wat daarna gebeur het, is nuwe *uitstartings* of *vervullings*. In lyn hiermee wys Bruner (1970:214) dat daar nêrens in Handeling 2, 8, 10 of 19 - die standaardtekste van die pinksterbeweging vir die leer dat die gelowige 'n tweede doop met die Heilige Gees ontvang - enige teksgetuigenis is dat die Gees 'n eerste en gedeeltelike binnekoms gemaak het wat gevolg is deur 'n tweede en nou uiteindelik persoonlike intog nie. 'n Mens kan dus gerus daarop let dat die pentekostalisme sy leer van 'n noodsaaklike tweede binnekoms van die Heilige Gees begrond op tekste wat eintlik net van een binnekoms getuig (Lederle 1983:168; Murray 1975:3-31).

Teenoor hierdie neo-pentekostalistiese vertolking van die Geesdoop kan die volle gewig van kritiese nuwetestamentiese vakgeleerdheid gestel word. In die evangelies en in Handeling verwys die doop met die Heilige Gees na pinksterdag, en het dit die funksie van instelling en begin - dit lei 'n nuwe tydperk in waarin daar 'n nuwe lewe in Christus, in gemeenskap met sy liggaam vir ons beskikbaar gestel word. Die enigste ander verwysing na 'n Geesdoop kom voor in 1Korinthiërs 12:13. Ook rondom hierdie teks het daar veel polemië ontstaan. Vir sommige neo-pinksterchristene het dit gedui op die twee stadiums in die christelike lewe. Smail (1978:2) het die eksegetiese stryd wat rondom hierdie teks gewoed het, vergelyk met 'n geveg waarin die hoewe van talle oorlogssperde die terrein rondom die teks platgetrap het, totdat dit só pap en modderig geword het dat mens nie meer die moontlikheid sien om ooit enige duidelikheid oor die betekenis van die teks te verkry nie. In 'n eerlike oorweging van hierdie bybelteks, blyk dit duidelik dat die twee sinsnedes in hierdie teks wat al die polemië veroorsaak het, naamlik (1) dat almal ook deur een Gees gedoop is tot een liggaam, en (2) dat almal met die een Gees deurdronge is, 'n parallelle koeplet is waarvan albei dele verwys na die inlywing as christene deur hierdie omvattende Geesdoop. Daarom ontwikkel Lederle 'n integratiewe Geesdoopteologie - waarna later weer gekyk sal word (Lederle 1983:168-169).

2.8 Samevatting

Die soeklig val hier nêr op klassieke pentekostalisme. Die term pinkster verwys na die pinksterdag Geesuitstorting op die kerk soos in Handeling 2 verhaal word. Dit was 'n kragvervulling gepaardgaande met glossolalie én ander geestesmanifestasies onder leiding van die Heilige Gees. Leerstellig gesproke het pentekostalisme uit die wesleyaanse heilighedsradisie ontstaan, terwyl dit ook heelwat aan keswickse en baptistiese invloede te danke het. Die eerste golf van klassieke pentekostalisme moet duidelik onderskei word van die latere tweede golf charismatiese geestesvernuwingsbewegings van neo-pentekostalisme wat in protestantse (sedert 1960), katolieke (sedert 1967) en ortodokse (sedert 1971) kerke plaasgevind het (Lederle 1988:1-32; Lederle et al 1984:142).

Pentekostalisme wat deur verskillende trinitariese en monoteïstiese *Jesus Naam* kerkdenominasies en onafhanklike groepe verteenwoordig word, het weens ywerige sending en evangelisasie vinnig versprei. Pinksteraanbidding word geken aan geesdriftige prediking, eenvoudige liturgie, lewendige sang en by geleentheid die manifestering van die charismata. Pinksterbeginsels is oor die algemeen konserwatief. Maatskaplike betrokkenheid wissel van 'n baie algemene apatie tot toenemende betrokkenheid in sentraal-amerika, en die ietwat unieke geval waar 'n christelike politieke party met 'n kerngroep pentekostalite in 1964 in swede gevorm is (Lederle et al 1984:143; Clark et al 1989:85-96).

Weens die onderskeidende kenmerke van pinksterteologie is dit van die begin af as karikatuur afgemaak. Pentekostalite is gesien as demonies afkomstig, as die laaste braaksel van satan, as holy rollers, as emosioneel onstabiel en fanaties, naïef, kinderagtig, liggelowig, bygelowig en tipies van die laer stand. Tongespraak is historiese ekstasiese deurmekaarpraterij van 'n karikatuuragtige talebeweging. Die ongunstige Berlynse Verklaring van 1909 is miskien die hoogtepunt van anti-pentekostalistiese retoriek (Eisenlöffel 1979:23-27). Vir die piëtistiese *gnadau-vereniging* in Duitsland was die pinksterbeweging iets van benede en geestesgawes was die gevolg van

geestessiektes. Eers in 1989 is hierdie uitspraak teruggetrek (*Stellungnahme* 1989 in Lederle et al 1984:143).

Die wesenstrekke van pentekostalisme setel in 'n vierkants-evangelie (foursquare gospel): Jesus as Verlosser; Geesdoper, Geneesheer en komende Koning. Hierdie viervoudige patroon verduidelik die pinksterteologiese logika duideliker as die vyfvoudige wesleyaanse heilighedkonsep (Dayton 1975:20-22). Die term vierkant word na Aimee McPherson se visioen oor die vier wesens in Esegël 1 teruggevoer (Synan 1975:99). Een voordeel van die viervoudige beskouing vergeleke met 'n trinitariese formulering, is dat die pentekostalistiese groepe van die Jesus Naam beweging makliker ingesluit kan word.

Geesdoop en tongespraak is twee uitstaande onderskeidende elemente van pinksterteologie. Die Geesdoop kom algemeen in pinksterspiritualiteit voor en word op verskillende verbandhoudende wyses beskryf as: die Gees het oor ons gekom, ons het die werklikheid van God ervaar, Jesus het ons aangeraak, daar was 'n kragtige salwing teenwoordig, God se mag is in wonderwerke geopenbaar, ons het 'n ontmoeting met die lewende God gehad, ek het Jesus ontmoet. Pinkster is nie 'n denominasie of private sensasie nie, maar 'n korporatiewe ervaring wat betekenis ontleen aan die vryheid en lewenskragtigheid van gesamentlike pinksteraanbidding en die gemeenskap van 'n groep mense. Die pentekostalistiese Godsrealiteit wat tasbaar in die samesyn van gelowiges word om saam met die individuele vryheid op Geesteenwoordigheid te reageer deur die uitoefening van charismata, moet onderskei word van sowel evangeliesgesinde as sakramentele christene (Lederle et al 1984:145).

Pentekostalisme is nie konfessioneel as sodanig nie, hoewel bepaalde klassieke pinksterkerke oor amptelike geloofsbelydenisse beskik. Pinkster is 'n ervaring, 'n aanraking van God se mag. Pentekostalisme berus gedeeltelik op die wesleyaanse konsep van toenemende heiligmaking. Hoewel dit wel deeglik evangelies is, word daar in die pinksterteologie 'n groei in genade veronderstel wat hoofsaaklik in definitiewe stadia na bekering tot uiting kom. In klassieke pentekostalisme is daar fundamentele verskille oor die aard van heiligmaking. Die sogenaamde *three-stagers* wat 'n wesleyaanse heilighedsagtergrond het, sien heiligmaking as 'n krisis-ervaring of krisis-stap, terwyl die meerderheid, die sogenaamde *two-stagers*, dit as 'n voortdurende proses beskou en met 'n onderskeid tussen bekering en 'n latere doop met die Heilige Gees volstaan.

Die charismata vorm ook 'n baie belangrike deel van die kenmerkende pinksterteologie. Die meeste pinkstermense glo dat die gelowige na 'n ervaring waarin God aan hulle die mag gee om te getuig - wat deur die aanvanklike fisiese teken van tongespraak gekenmerk word (gewoonlik doop met die Heilige Gees genoem) - toegang tot charismatiese gawes het (1 Kor 12:8-10). Spesiale klem word gelê op tongespraak en die gawes van vertolking, genesing en profesie. Hoewel al hierdie aspekte verband met mekaar hou is die gees van pentekostalisme eintlik geleë in die ervaring van God se teenwoordigheid en krag en slegs in die tweede plek in spesifieke charismata en in die teologie van opeenvolging (die spesifieke patroon van die christelike leefwyse met doop met die Heilige Gees as 'n bepaalde stap). Uit die voorafgaande is dit dus duidelik dat pentekostalisme nie 'n beweging van Jesus is nie maar 'n beweging van die Gees. Daar is selfs evangeliese gesinde unitariërs in pentekostalisme wat die konsep van die drie-eenheid (triniteit) van God bevraagteken.

Die leer dat tongespraak die aanvanklike fisiese bewys van die doop met die Heilige Gees is, en dat hierdie ervaring 'n vereiste is ten einde in die Gees te lewe, en dat dit vir alle gelowiges toeganklik is en nagejaag behoort te word, word deur vele charismatici bevraagteken. Sommiges van hulle wat pentekostaliste genoem kan word, het die klassieke pinksterdogma wesenlik aanvaar. Andere heg 'n sakramentele of evangeliese hervertolking aan pinksterteologie.

Die onafhanklike of swart inheemse groep kerke, is die volgende belangrike christelike groepering wat aandag moet geniet omdat dit soms eienskappe openbaar wat grotendeels met dié van pentekostalisme ooreenstem. Dis 'n geweldige uitaenlopende sektor van die christelike kerk wat die onderwerp van ernstige maar in 'n groot mate steeds voorlopige navorsing is. Die ooreenkoms van hierdie groepering met pentekostalisme word soms in dowwe terme beskryf. Daar word byvoorbeeld verwys na die feit dat dit op mondelinge tradisie, geesdrif of 'n deelnemende aanbiddingstyl berus. Die ooreenkoms is egter gewoonlik geleë in die voorkoms van spesifieke

charismata, soos genesing of profesie. Die meeste charismatiese gawes het natuurlik deur die eeue heen slegs aan die buiterand van die christelike kerk voorgekom. Tongespraak het alreeds in sulke uiteenlopende omstandighede as oos-ortodokse kloosters onder die irvingiete en mormone en in die walliese herlewing voorgekom, asook in nie-christelike godsdienste soos hindoeïsme. Dit is hierdie laaste verskynsel wat vir my RGU-pneumatologie van belang is. Hoe dit ook al sy, die voorkoms van buitengewone charismatiese gawes is dus nie opsigself toereikende grond om 'n godsdienstige groep as pentekostalisties te klassifiseer nie (Lederle et al 1984:147-148; Nürnberger 1975:378).

Betreffende enige unieke leerstellige elemente wat alleenlik eie is aan pinksterteologie, word die konsep van definitiewe stadia in die ontwikkeling van christene - wat tot elitisme aanleiding gee - ten minste in 'n sekere mate met die wesleyaanse heilighedsbeweging gedeel, maar die koppeling van die gawe van tongespraak met die geesdoopervaring is alleen eie aan pentekostalisme - asook aan dié charismatici wat die pinksterdogma aanvaar. Dit moet egter gemeld word dat tongespraak vir baie pinkstermense nie die kern van die pinksterleer uitmaak nie. In hierdie verband wys Barrett (1988:124) daarop dat hoewel tongespraak in die meeste pinksterdenominasies as verpligtend beskou word, slegs 35 persent van hedendaagse pentekostalisme dit al ooit beoefen het (Lederle et al 1986:142-149-162). Die pentekostalisties-charismatiese pneumatologieë in hierdie hoofstuk, kry nuwe momentums in 'n nuwe RGU-pneumatologie binne 'n RGU-konteks van die Gees. Derhalwe kyk hoofstuk 3 na 'n nuwe RGU-pneumatologie in die konteks van die Gees.

3.1 'n Definisie van die Heilige Gees

Weens die geweldige omvang van die onderwerp van die Gees, in samehang met alle moontlike verwysings, simbole, metafore, embleme en definisies van die Gees, plus nog die sogenaamde terughoudende en ontwykende aard van die Gees na wie verwys word as die **goddelike onbekende**, asook die veelheid van pneumatologiese teorieë, is die Gees en Geeswerke 'n uiters glibberige saak wat nie maklik omskryf kan word nie (Thorpe et al 1985:13-17; Lederle 1987:10). Zanchius (1971:10) gee 'n baie raak omskrywing: *Although the great and ever-blessed God is a being absolutely simple and infinitely remote from all shadow of composition, He is, nevertheless, in condescension to our weak and contracted faculties, represented in Scripture as possessed of divers Properties, or Attributes, which, though seemingly different from His Essence, are in reality essential to Him, and constitutive of His very Nature*. Hierdie definisie dui dus ook daarop dat 'n mens, ongeag die Gees se onbegrypbaarheid, tog iets van die Gees sou wou verstaan. En juis in die lig daarvan dat gedifferensieerdheid een van die onderdele is in 'n RGU-pneumatologie, kan 'n mens maar net vaagweg navorsing probeer doen oor sekere onlosmaaklike komponente van Geesfunksioneringe.

Dit impliseer dat definisies van die **Heilige Gees**, onder andere ook sal moet kyk na omskrywings van *Godsontmoetings*, *Geesuitstortings of Geesdope*, soos insonderheid ook in die **pinksterbegrip**: die *doping met die Heilige Gees*, asook na **spiritualiteit**, **kerk** en **koninkryk**. Hierdie begrippe is almal noodwendigerwys aan mekaar verwant, want in 'n RGU-pneumatologie is dit *mense in kerke* wat spirituele ervarings kan beleef, en is dit *mense in kerke* wat deur die *krag van die Gees* die *RGU-ryk van God* uitmaak en ook sommige *koninkryksfasette* manifesteer, terwyl ander onafskeidbare sosio-kulturele groothede uiteraard ook weer ander aspekte van die Godsryk na vore kan laat kom. In hoofstuk 5 val die soeklig op die **kerk** en die **koninkryk**. Hier begin ons egter met 'n breë bespreking oor die konsep van die Heilige Gees as 'n begrip in die denke van mense. Só gesien, waar kom hierdie Geesbegrip vandaan? **Wie** en **wat** is die Gees dan?

Nie net word die goddelikheid sowel as die persoonlikheid van die Heilige Gees in pinksterkringe onderskryf nie, maar die stelling van artikel 11 van die *nederlandse geloofsbelydenis* rakende die Heilige Gees, word woordeliks deur baie pinkstarmense onderskryf (Möller 1975:26; 1957:20). Benewens duidelike Godheids-toeskrywings en talie persoonlikheidsbeskrywings van die Gees, is daar ook veelvuldige bybelse simbole vir die Gees as onpersoonlike mag of krag in terme van natuurlike elemente soos vuur, wind, water, reën, riviere, dou en so meer. Ook literêr-metaforiese verwysings na die Gees in die bybel, is amper onuitputlik. Dink aan embleme van die Gees soos: die duif, die seël, die heilige salfolie, die salwing, die bekleding of kleed en die pand (Heyns 1984:292-293; Marsh 1971; Pearlman 1937:21-23; Williams 1953:19-30; Verster 1972:3-20).

Soos reeds gesien setel die kruks van hierdie proefskrif in 'n totaal nuwe wending in die pinksterteologie rakende pneumatologie in terme van 'n *Radikale en Gedifferensieerde Universumgerigte model van pentekostalisme*. Dit is met die wegbreking vanaf tradisionele pentekostalistiese dualismas en loshangende verselfstandigde sentrifiserings van begrippe, dat die klem in hierdie navorsing val op die samehangende holisties-geïntegreerde gedifferensieerdheid en radikale gepneumatologiseerdheid van die Gees se universumgerigte inslag en alomteenwoordigheid in die volle geheel van God se skepping. Daarom behoort daar so ver as moontlik in die verlede teruggegaan te word, op soek na die eerste spore van 'n bewuste Geesbegrip onder mense. Vir daardie doel begin hierdie navorsing oor die Geesbagrip by die **primitiefste** vorme van **mensewees**.

Dus, anders as wat tradisioneel in die christelike godsdiens en veral pentekostalisme die geval is, fokus hierdie navorsing nie nét op die proprium of dan die spesifieke partikularistiese rol en taak van die Heilige Gees in die christelike godsdiens en veral pentekostalisme nie, maar juis óók op die radikale en gedifferensieerde universumgerigte alomteenwoordigheid en effek van die Gees in die ganse totaliteit van die hêle skepping. Natuurlik sal daar weens die geweldige allesomvattendheid en die ontwykende aard van die Gees, nie altyd volledige antwoorde gegee kan word nie. Tog sou dit onbevredigend wees as daar nie ten minste 'n breë definisie

gegee kan word van die Heilige Gees se RGU-bedrywighede en betekenis nie.

Voordat daar egter na die tradisionele teologiese proprium van die Gees en spiritualiteit gegaan word, is 'n kort ondersoek na die verskillende sienings van die Gees eers nodig. Maar om so ver as moontlik terug te gaan na die moontlike oorsprong van die **geesbegrip**, is dit nodig om eers helderheid te kry oor die begrip **primitiewe mens**. Vir verwysings na sogenaamde **oer-mense**, is die term: **primale mense**, verkiesliker as die term: **primitiewe mense**. Dit is besonder moeilik om korrekte beskrywende woorde te vind vir besprekings en beskrywings van die **primitiewe mens**. Daar is al verskeie terme voorgestel, soos nie-tegnies, ongeletterd, kleinskaal, nie-geskiedkundig, stamgebonde, ensovoorts. Maar elkeen van hierdie begrippe beklemtoon slegs een faset van hierdie (soms prehistoriese) groeperings van mense. Talle geleerdes verkies om die woord **primitief** te gebruik as hulle verwys na die kleiner, swakker ingeligde en meer afgesonderde gemeenskappe, waar die tegnologie nog nie so ontwikkel is as in die sogenaamde **beskaafde** gemeenskappe nie en waar die godsdienststelsel deur alle lede van die groep, sonder uitsondering, aanvaar word as onontbeerlik vir die sosiale harmonie en bevredigende aanpassing by die onmiddellike omgewing. Maar omdat die woord **primitief** pejoratiewe konnotasies in die gewone gebruikstaal het, verwerp ek dit. Ek verkies die term **primaal** om twee redes: (1) Omdat die woord **primaal** etimologies verwant is aan die woord **primêr**, is die konsep van **eerste wees, vroeër van oorsprong en nie uit 'n ander bron afkomstig nie**, daarin vervat. (2) Verder meer impliseer dit ons verwysing na die basiese of fundamentele in alle godsdienste, kulture en menslike groeperings (Noss 1980:3; Thorpe et al 1985:7). Nou kan daar egter begin word met 'n bespreking oor die verskillende sienings van die Gees in primale, antieke, klassieke en meer resente gemeenskappe. Maar wat van die **christendom** se Geesbeskouings? Is dit nie voldoende nie, en moet dit soos Jona van die bybel, oorboord gewerp word? 'n RGU-pneumatologie probeer reeds om van stereotipes weg te kom, sodat breër en diepere insigte bekom kan word.

Kelsey (1987:173) is volkome korrek as hy pleit vir 'n gebalanseerde pneumatologie tussen materie en spiritualiteit. Die waarde van die **christendom** lê vir hom daarin dat dit hierdie materie-gees-balans handhaaf. Want God as Gees het mens geword in Jesus Christus. In Jesus se aardse liggaam kom die spiritualiteit en die vlees bymekaar. Die **christendom** is dus nie 'n suiwer spirituele religie nie. Sommige mense verkies skynbaar nêr die Gees. Hulle soek na 'n godsdienst wat alles nêr Gees is, terwyl die vlees geïgnoreer word. Baie pinkstermense huldig inderdaad so 'n verabsoluteerde partikuliere Geesbegrip - soos wat dit in Cronjé (1981) se werk skyn te wees. Natuurlik maak 'n RGU-pneumatologie 'n groot ophef van die Gees. Eintlik maak 'n RGU-Geeskonsep 'n nog véél groter ophef van die Gees en die gepaardgaande Geeswerke, as wat die meeste pinkstermense daarvan maak. Want waar pentekostalisme byvoorbeeld Geesdope beperk nêr tot besondere hoogheilige en kwalifiserende pinkstergelowiges, verbreed 'n RGU-pneumatologie die Geesdoopbegrip tot die ganse universum. Waar kan 'n mens dit breër en dieper kry?

En tog gaan dit nie in 'n RGU-Geesbeskouing op 'n ongebalanseerde wyse alles nêr om 'n abstrakte vergeestelike Geesbegrip nie. Benewens die moontlikheid van geabstraheerde Geesidees in pentekostalisme, is daar ook sommige ekstreme mistiese vorme van nie-pentekostalistiese Geesbegrippe, soos byvoorbeeld onder sekere oosterse misteriekultusse wat die liggaam as 'n waardelose tronk beskou, soos wat die mistikus, Singh (1974:5), ook glo. En tog handhaaf Singh (1974:6, 7, 9, 25) 'n duidelike liggaam-gees-balans as hy byvoeg: *The greatness of the human body, however, lies in the fact that its Creator resides within. The human body is the true shrine of the Lord. The bible says that "the body is the temple of the living God." If there is any laboratory where research can be carried on to discover God, it is the human body. If a man does not see God in his heart, he cannot see Him anywhere else....Our spiritual journey begins at and extends from the soles of our feet to the crown of our head...Theoretical knowledge of a subject can never take the place of experience, and experience is necessary for self-realization.* Met hierdie soort uitsprake van sommige verligte mistici behoort christene nie probleme te hê nie. Dit is reeds hierdie **selfrealiseringskragte in mense van hulle aangebore ingeboude latente biologiese potensialiteite** wat vir 'n RGU-pneumatologie baie belangrik is, soos later duidelik sal blyk uit verduidelikings oor 'n RGU-antropologie. Daarom moet dit van meet af duidelik wees dat dit beslis nie 'n soort van

verselfstandige Geesteologie is wat in 'n RGU-pneumatologie se wye Geesomvange gepropageer word nie. Juis in die omvattende wydheid van 'n RGU-Geesbegrip, word daar meer ruimte geskep as in pentekostalisme, of in enige ander teologie, vir die akkommoderings van die materiële van alle dinge in die ganse skepping van God - maar dan in holistiese integrasie met die Gees en die spirituele. Natuurlik is die verabsoluttering van die fisiese net so ongewens vir enige verantwoordbare pneumatologie.

Dit is dus duidelik dat dit nie nêr die christendom is wat gees-liggaam-balanse handhaaf nie. Heelwat studies van primale mense het volgens Kelsey (1987:46) 'n totaal ander prent van menslike ontwikkeling na vore gebring. Die filosoof, Ernst Cassirer (1944:93), wat Duitsland verlaat het as gevolg van Hitler, en sy *Essay on Man* (1944) te Yale geskryf het, hersien die pogings om die meeste aspekte van mense se godsdiens na die vroeë stadiums van menslike ontwikkeling te verplaas. Teoreties gesproke is *religie* en *betowering* teenoorstaandes wat nie bymekaar hoort nie. Tog toon die aard van mense se antropologiese en etnografiese materiale dat dit baie moeilik is om hierdie twee velde van mekaar te skei. Pogings daartoe word toenemend bevraagteken. Ook die Britse antropoloog, RR Marett, het tot dieselfde gevolgtrekking gekom. Die sendeling, RH Codrington (in Kelsey 1987:47), wys in sy: *The Threshold of Religion*, dat beide religie én betowering uit dieselfde religieuse moederskoot kom, en word geken aan ontsag, eerbied, verwondering, admirasie, respek, liefde en vrese. Selfs Max Sheler, Husserl se navolger in fenomenologie, bereik dieselfde konklusie in sy studie van religieuse verskynsels in sy werk: *On the Eternal in Man*. Omdat religieuse waardes die hoogste waarde vir mense het, omvat én penetreer die ewige tegelyk elke moment in tydlose styl. Daarom kan die teenwoordigheid van die ewige in mense aan hulle die immerteenwoordige moontlikhede gee van religieuse ervarings. Eliade (1970:xix) se vyftig bladsye bibliografie van sy grootse werk oor hierdie onderwerp, genaamd: *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, bewys hoe omvangryk sy navorsing was. Sy betekenisvolle bevindings wat nie hier verhaal kan word nie, behoort miskien meer aandag te kry in die kerke se tradisionele pneumatologieë - ongeag of dit positief of negatief beoordeel sal word. Nogtans, die shaman is die elitistiese uitverkorene wat die geesteswêreld ken, en die kragte daarvan openbaar. Hy bring voordelige kragte in werking teen nadelige magte. Ook bring hy kennis van lewe na die dood, en dit doen hy deur poëtiese en artistiese middele en rituele. Die parallelle tussen die verfyndste shamanisme en dit wat in die beste van klassieke christenervarings teëgekrom word, is volgens Kelsey (1987: 47-48) treffend, om die minste daarvan te sê. Een belangrike verskil is egter dat gewone christene in die klassieke christengemeenskappe ontmoetings met die goddelike kan hê, terwyl dit in shamanistiese religieë slegs vir spesiale uitverkore shamans bedoel is. Dis 'n vorm van litisme wat amper net so sterk is as in sommige pinksterkerke. Maar wie en wat is die Gees? Kan die Gees wel gekontak word? Indien wel, hoe en deur wie, waar en wanneer kan die Gees gekontak word? Is kontak met die Gees ook nog vir die moderne-postmoderne mens bedoel, en fungeer die Gees wel nog in ons dag? Weens hierdie brandende vrae op die tafel, word 'n soektog geloods na verskillende definisies van die Gees.

Haught (1986:1-16) wil nie vra *wie* die Gees is nie, maar *wat* die Gees is. Die titel van VI Liebenberg se boek met 'n mistiese inslag, is: *What is God* (s.a.). Dis met die diafenotiese of subjektiewe selfnaskouende fenomenologiese metode wat Stoker (1967:240 e.v.) die bewussynservarings van die *watheid* - dit wil sê, die *essensie*, wese, aard, sin, struktuur ensovoorts, van die werklikheid en bes moontlik ook dié van die Gees sal wil bepaal. Daarenteen wil E van Niekerk (1985:73-78) eerder die outydse fenomenologiese wesenlikheid of substansbegrip in 'n interverwante gesprek met die nuwetydse funksiebegrip plaas. In 'n RGU-begrip van die oorsprong van die eerste spore van geesidees, word daar na oertye teruggegaan, en vanuit daardie uitkykpos word die historiese spoor van die geesidee nagevolg. Oor die algemene definisie van '*wie*' en '*wat*' die Gees is, bespreek Thorpe et al (1985:12-18) vanuit 'n godsdiens-wetenskaplike agtergrond redelike insiggewende historiese ontwikkelingslyne.

Die volgende inligting oor die geesidee kom vanuit ontstaansteorieë oor verskillende godsdiens. Volgens EB Tylor (in Thorpe et al 1985:13) se *animistiese teorie* het die primale mens deur waarneming en ervaring van slaap, dood, drome en visioene, bewus geword van die moontlike bestaan van 'n hoëre siel of gees (*anima*) in

alle dinge omdat dit na die dood voortleef en oor die mag beskik om vinnig te versit (Herod 1986:3-4; Van Erkelens 1988: veral hoofstukke 9-12).

Die **manisme-teorie** kom van H Spencer (in Thorpe et al 1985:13) afgelei van die Latynse *manes* vir voorvaders. Die primale mens het natuurdualiteite: somer-winter; sonskyn-reën, dag-nag, ensovoorts raakgesien. Later is dit tot die bybelse religieuse mens deurgetrek na aanleiding van die wedergeboorte van die gees. Die oermens wou hierdie gees beskerm en bevredig omdat dit kwansuis na die dood sou terugkeer. Maar toe daar later beseef is dat die gees nie terugkeer nie, is geglo dat die geeste waarskynlik iewers as siele woon. Die geloof in siele het dus op die geloof in geeste gevolg (Fuchs 1975:26; Herod 1986:1-3).

Hoewel die **magisme-teorie** of towerkuns vir die eerste keer deur JH King voorgelê is, is dit RR Marrett (in Thorpe et al 1985:14) wat dit opspraakwekkend begin verkondig het. Hiervolgens het 'n pre-animistiese geloof in mana heel eerste bestaan. Mana verwys na 'n onpersoonlike mag wat in mindere of meerdere mate by mense of voorwerpe teenwoordig is en wat oordraagbaar is. Geloof in hierdie kosmiese mag het gelei tot pogings om dit te beheer of tot eie voordeel aan te wend. Sodanige pogings staan as towerkuns bekend. JG Frazer dra dié teorie in *The Golden Bough*.

Totemisme is 'n geloof in die verwantskap tussen mense en bepaalde diersoorte, plante of selfs lewlose voorwerpe. W Robertson-Smith het die godsdienstverskynsel onder die ou-testamentiese semities-hebreeuse volk onsuksesvol probeer blootlê. Die sosioloog Emile Durkheim (1947) het egter 'n waardevolle bydrae tot die godsdienstwetenskap gelewer met sy teorie oor totemisme. Hy het die sterk ineengevegde bande tussen die godsdienst en die samelewing in primale kulture raakgesien. Die godsdienstsoortuigings wat Durkheim uitwys is die oortuigings van 'n groep en word gedeel deur die lede van 'n gemeenskap. So word hulle eenheid bewaar. Totemisme pas natuurlik uitstekend hierby aan en daarom het Durkheim beweer dat godsdienst daaruit ontstaan - nie op individuele vlak nie, maar wel op sosiale vlak (Fuchs 1975:101; Thorpe et al 1985:15; Timasheff & Theodorson 1976:112e.v.).

Die sosioloog, Max Weber (in Thorpe et al 1985:15), het geglo dat totemisme slegs een van die bronne was waaruit godsdienst ontwikkel het en hiermee het hy volgens Thorpe 'n belangrike bydrae tot mense se godsdienstsoeke gelewer. Weber het dan ook aan die hand gedoen dat ekonomiese behoeftes heel waarskynlik 'n belangrike rol in die mens se eerste godsdienstbewegings gespeel het. Vergelyk ook Timasheff en Theodorson (1976:157-158) se bespreking van Max Weber se vergelykende studies van religieë, insluitende sy hantering van die interverwantskap tussen protestantisme en kapitalisme en die effek van kapitalisme op protestantisme.

In religieuse **funksionalisme** is daar volgens Thorpe et al (1985:15-16) heelwat ooreenstemming tussen funksionalisme en die voorgenoemde teorieë. Verskeie geleerdes het sowel funksionalisme asook een van die voorgenoemdes onderskryf. Funksionalisme beweer dat religie bestaan omdat dit 'n funksie verrig. Ons sou kon vra: *Wat het godsdienst gedoen om die oermens te help? Watter funksie het dit in die samelewing verrig?* Diegene wat funksionalisme onderskryf glo vas dat die antwoorde op hierdie vrae die oorsprong van godsdienst blootlê. Soos reeds gemeld het Max Weber beweer dat ekonomiese behoeftes soos dié aan voedsel en skuiling, moontlik een van die eerste motiverende faktore verskaf wat die oermens geprikkel het om na 'n onsigbare eksteme beskermgees as beskermende hulp te soek. So het sy godsdienstige soeke begin. AR Radcliffe-Brown (1881-1945) het gemeen dat godsdienstrituele hierdie behoefte aan gemeenskap bevredig het. Terwyl B Malinowski (1884-1942) 'n antwoord in die verwantskap tussen ritueel, towerkuns en godsdienst probeer vind het. Die antropoloog P Radin (1883-1959) probeer weer in sy boek: *Primitive Religion* die oorsprong van godsdienst vind in die mens se stryd om sy basiese behoeftes ten opsigte van oorlewing en geluk te bevredig deur pogings om vrees wat deur ekonomiese verarming veroorsaak word te ontkom (Thorpe et al 1985:15-16).

Vroeë telisme is die geloof in 'n enkele oppergod. 'n Mens kom gou agter dat Darwin se 19de eeuse evolusieteorie al die voorafgaande teoretiese denkrigtings beïnvloed het. Hulle was op soek na een of meer eenvoudige beginpunt(e) van 'n godsdienstige aard by die oermens en het voorts probeer verklaar hoe die godsdienste toenemend meer gekompliseerd en allesomvattend geraak het. Wilhelm Schmidt (in Thorpe et al

1985:17) het egter aanvanklik 'n ander benadering gevolg. Hy het gemeen dat teorieë oor die oorsprong van godsdiens prematuur was, omdat die getuienis nie volledig was nie. Daarom het hy inligting oor die konsep van 'n hoë god in eietydse primale gemeenskappe begin insamel. Mettertyd het hy tot die slotsom gekom dat baie van die primale stamme in 'n opperwese geglo het, hoewel hierdie **geloof** in die meeste gevalle **latent** was. As gevolg van hierdie waarneming het hy verder besluit dat die geloof in 'n opperwese vir die mensdom 'n fundamentele religieuse konsep moes wees. Vanuit hierdie suiwer oorspronklike vorm het die geloof van die mens ontaard in verskeie ander, soos **politeïsme** en daarvandaan na voorvaderaanbidding, animisme en towerkuns. Hoewel Schmidt se teorie vir Thorpe et al (1985:17) geensins die uiteindelijke antwoord bied nie, verskaf dit nogtans enkele interessante verdere moontlikhede van ondersoek en studie.

Luidens Herod (1986:4-5) is dit soms moeilik in die praktyk om tussen manisme en animisme te onderskei. Maar **politeïsme** wat 'n aansienlike stap vorentoe is, is maklik herkenbaar. Dis die aanbidding van baie gode en word gevind nie net onder sogenaamde onbeskaafde mense nie, maar ook in ander dele van die wêreld. Die natuur-geeste het natuur-gode geword wat aanbid, gedien en tevrede gestel moet word. Let op die brug tussen mana en 'n persoonlike god in die gewoontes van die Omaha Indiane wat byvoorbeeld Wakonda aanbid, wie se naam beteken: *die krag wat beweeg*. Hierdie gode beheer die lug en weer en aarde en ooste, die riviere en die see. Daar is spesiale gode op hoë berge en in die diepste oerwoude. Die aardgode is dikwels die gode van die dode. Maar daar is gewoonlik een hoofgod wat oor die ander presideer. Hy is die hoë god wat alles geskape het, selfs die ander gode. Hy woon in die verafgeleë hemel. Hy het die wette neergelê waarvolgens die mens behoort te leef en hy sal die mens aan die einde van die lewe oordeel. Die geloof in 'n moontlike gelukkige bestaan anderkant die dood is algemeen, 'n hemel geskik vir die behoeftes van die samelewing: die Indiane se gelukkige jaggrond en die Eskimos se ideale land waar die son nooit ondergaan nie. Sy-aan-sy met die aanbidding van die gode is die geloof dat die geeste van die dode baie aktief is. In sommige gevalle word hulle aktiwiteite verwelkom. Die Zoeloes byvoorbeeld, glo dat hulle voorvadergeeste saam met hulle op die oorlogsveld veg. Sommige Polinesiese stamme het volgens Herod spesiale huise waarin hulle voorwerpe aanhou om die voorvaders te verteenwoordig. Afrikane is baie begaan oor die geeste van die afgestorwe voorvaders en raappleeg hulle deur middel van magiese of towermiddele as belangrike familiesake opgelos moet word. Maar in Afrika word die geeste van die dode dikwels gevrees. Dromme word geslaan op begrafnisse om hulle af te skrik. Offerandes of geskenke insluitende voedsel word op die dode se grafte geplaas om hulle tevrede te stel sodat hulle nie in woede sal terugkeer en die lewendes skade sal berokken nie.

Studies deur antropoloë suggereer dat moderne kulture baie kan leer van die sogenaamde primale mense. In Danielou se werk: *God and the Ways of Knowing* - soos na verwys in Kelsey (1987:48) - kyk na die vraag of mense God kan ken. Hy glo in 'n *kosmiese religie* as die egte uitdrukking van die goddelike in simboliese vorme, waarvan die simbole objektiewe waarde het, wat nie uitgedien kan raak of verwerp kan word nie. Dis juis op hierdie basis van simbole waarop bybelse religieë berus, en deur hierdie simbole te verkonkretiseer, dan nuwe betekenisse daaraan te gee. Hy verwys dan na Eliade en George of Gerardus van der Leeuw se werke, wat bevestig dat heidense gelowe mense in **werklike** relasieskappe met die goddelike kan bring, hoewel dit nog nie 'n volkome ontmoeting is nie - 'n posisie geheel en al teenoor Barth en Bultmann. Maar dan verwys Danielou ook na Rudolf Otto se *Idea of the Holy* (1950) waarin hy 'n diep studie maak van mense se religieuse ontmoetings, soos wat ook J Oman dit in sy hoofwerk: *The Natural and the Supernatural* doen, en Baron von Hügel dit regdeur al sy werke gedoen het (Kelsey 1987:48-49). Die internasionale sekretaris van die wêreldwye evangelisasie kruistogte, Norman P Grubb, sê in 'n voorwoord dat Maynard James se boek: *I Believe in the Holy Ghost* (1969), hom laat dink aan die titel van Rudolph Otto se klassieke werk: *The Idea of the Holy* (1950). Dit is ingang tot die allerheiligste wanneer mense oor die Heilige Gees praat. Die idee van die **heilige** is Rudolf Otto (1950:5-11) se grondliggende gedagte (Haught 1986:5e.v.).

Afgesien van Schmidt se teorie van **oorspronklike teïsme** was al die ander teorieë wat ons opgenoem het, geneig om aan te neem dat godsdiens van die mens self gekom het. Die mens het dus bewus geraak van 'n

sekere behoefte en in reaksie daarop 'n teorie ontwikkel wat die moontlikheid van die vervulling van die behoefte vooropgestel het. Maar Otto (1950:5-11) die beroemde Duitse filosoof se benadering was ietwat anders. Hy het aangevoer dat die mens eerder gereageer het op die verskynsels in die heelal wat bo sy verstand verhewe was. Om hierdie bowe-menslike mag te beskryf het hy die woord *numineus* van die Latyns *numen* (goddelike wil of mag) afgelei. Hiervolgens reageer die mens op die *numineuse* met religieuse vrees. Hierdie vrees het Otto *mysterium tremendum* genoem en religie beskryf as 'n gevoel van skepsel-wees wat die mens ondervind. Net soos die skoonheid van musiek, ontwyk die *numineuse* algehele konsepsionele ontleding, maar bied nietemin 'n voor gevoel of intuïsie van outentisiteit en waarheid. Dit is 'n openbaring van dit wat buite ons ervaringsveld lê, vreesaanjaend, skrikwekkend, majestieus, onvoorwaardelik en terselfdertyd ongeëwenaard aantreklik en boeiend. Dit is sowel geheimsinnig as gerusstellend. Die kruis van die mens se daaglikse aardse lewe met hierdie *mysterium tremendum et fascinans* ontketen 'n mag wat Otto as die bron van Godsdienste aangedui het. Hy het aangetoon dat hierdie element sonder uitsondering op die een of ander tydskop in alle godsdienste aanwesig is. Dit is die *heilige* (The Holy) (Haught 1986:5e.v.). Otto se begrip van die *heilige* bring ons dan by die *bybelse* begrip van die *Heilige Gees*. *Wie en wat is die Heilige Gees?*

Wat betref die onderskeidende rol en kenmerk of proprium van die Heilige Gees, word die voetspoor van Lederle (1987:126-132) gevolg. Soos gesien is die gedagte van 'n Heilige Gees nie net tot die christendom beperk nie. Die konsep *Geist* speel byvoorbeeld 'n belangrike rol in Hegel se *filosofie*. Volgens RB Hoyle in Hastings se *Encyclopedia of Religion and Ethics*, soos aangehaal deur HP van Dusen (1958), het die ouer *stoïsyne* gepraat van 'n *spiritus sacer* (God): die *anima mundi* as 'n vurige materiële asem wat 'n intelligente, deurdringende, behoudende beginsel in die kosmos is, woonagtig in die mens en bewus van sy goeie en slegte dade. In die *griekse misterie-godsdienste* kom 'n Heilige Gees van God af tot diene wat die misteries kan opklaar. In die *Islam* is die Heilige Gees onder waarskynlike joodse invloed, met die engel Gabriël geïdentifiseer. *Zoroastrisme* praat van 'n *spenta Mainya* (Heilige Gees) wat verskillend voorgestel word: as 'n persoonlike openbaarmaking van die Godheid; as 'n geskape wese wat waarskynlik bokant die engele staan, en selfs as gelyk aan die Allerhoogste Skepper: *Ahura Mazda*. Hy het skeppingsmagte, etiese kenmerke en onderdigniteite wat baie ooreenstem met die christelike siening.

Die vraag oor die spesifieke rol wat die Gees in die *christelike godsdienste* - en veral in pentekostalisme - speel is beslis aanvegbaar. Sekere teologiese gedagterigtings is baie onwillig om enigiets bykomend aan die Gees toe te skryf. Lederle (1987:10-17) raak hierdie saak aan in sy hoofstuk oor die *verwaarlosing van die Gees*. Dis 'n basiese leerstuk van gereformeerde teologie dat die Gees nie iets ekstra doen nie. FD Bruner (1970:240) veroordeel tereg hierdie bykomende rol as een van die grootste foute van die pentekostalisme, want vir hom is die evangelie voldoende, nie net vir die aanvang van die christelike lewe nie maar ook vir die voortsetting daarvan. Die uitgangspunt waarteen hy beswaar maak is waarskynlik die gedagte dat Jesus en die kruis voldoende is vir redding en die vergewing van sondes maar dat die Gees nodig is vir *iets ekstra*. Hierdie *iets ekstra* kan byvoorbeeld onmiddellike heiligmaking wees of *doping met die Gees* (met die spreek in tale as bewys daarvan) wat dan lei tot 'n hoër, dieper, meer Geesvervulde en oorwinnende lewe. Die geestelike *elitisme* van hierdie benadering met sy twee- of driestadiumbeskouing van die christelike lewe is uiters ongewild, soos deur Lederle (1987:50-57) uitgewys. As dit dan duidelik is dat die Gees ons nie verder neem as wat Christus doen nie, hoe moet ons dan die Gees se besondere taak sien?

Hierdie debat is verder gekompliseer deur twee gereformeerde teoloë wat afwyk van hulle tradisie en baie sterk daarvoor voel dat daar wel die een of ander aspek van die werk van die Gees is wat anders en bykomend is tot die werk van Christus. Rodman Williams (1971:51), 'n neo-pentekostalistiese skrywer van presbiteriaanse oorsprong, glo aan 'n Geeswerking bo en behalwe verlossing. Dis vir hom 'n inbesitname van die mens se bestaan waardeur die Gees dan inwerk op mense en ook in en deur hulle werk. Dit is nie net een van die belangrike Geeswerkings nie, maar die *belangrikste*. Voorts glo Williams sterk dat dit die hoogtepunt van die Gees se werk is, wat by uitstek Sy eie werk is, waardeur Hy vry beweeg en die mens se bestaan deurdrenk en vervul (Williams

1971: 53; Cronjé 1981:2).

Grondliggend aan hierdie idee is die vrees vir 'n *praktiese* ondergeskikstelling van die Gees aan die Seun. Die tradisionele debat oor ondergeskikstelling het gegaan oor die subordinasie van die Seun aan die Vader (Gaybba 1987:125-129). Daarom sê Hendrikus Berkhof (1964:23) dat die oorheersende neiging in die pneumatologie is om die Gees te beperk tot die *toepassing* in die mens se lewe van die verlossing wat Christus bewerk het. Die Gees se werk word gesien as bloot hulpverlenend. Die Gees word gewoonlik gesien in intellektuele, toepasbare, subjektiewe terme. Hy is die mag wat die mens se aandag na God wend en hulle oë vir God se werk open. Die belangrikste gevolg van die Gees se werk is die aanwakker van geloof in Christus. Berkhof reken dat die Gees meer is as bloot 'n entiteit wat verantwoordelik is vir die subjektiewe toepassing van Christus se objektiewe arbeid. Tot sover kan daar egter geredelik met sy siening akkoord gegaan word. Voorts meld hy egter 'n derde element by wedergeboorte benewens regverdigmaking en heiligmaking. Uit die bybelse boek van Handeling lei hy af dat Lukas sinspeel op 'n besondere Geeswerking, naamlik die magsverlening om te getuig. Alhoewel Paulus nie skryf in terme van die vervulling met die Gees nie, wys hy tog op soortgelyke feite. Ten slotte sê Berkhof dat die werk van die Gees nie net regverdigmaking en heiligmaking is nie, daar word nog 'n bykomende werking beloof en dit moet nagestreef word. Al hierdie dinge bring ons dan tot die gedagte van pinkstergelowiges se verwysings na 'n Geeswerking wat buite dit lê wat deur die belangrikste denominasies erken word (Berkhof 1964: 87). Lederle stem met Berkhof en Williams saam dat die kerk nie sy bybelse erfenis ten volle uitleef en vir homself toe-eien nie, maar hy stem nie met hulle saam dat die onderhawige kwessie dui op 'n bykomende werking van die Gees nie. Vergelyk ook Sherril (1971:3) en Murray (1975:30-33) oor hierdie *ekstra-idee (much more)*.

Augustinus (in Lederle 1987:129) het alreeds geleer dat die eksterne werke van die drie-eenheid onverdeelbaar is (*opera trinitatis ad extra indivisa sunt*). Die woord ekstern word hier gebruik om hierdie werk te onderskei van die intra-persoonlike werk van die triniteit. In elke aspek van Christus se werk kan ons ook God se uitstuurhandeling en die toesighoudende en lewendmakende teenwoordigheid van die Gees herken. 'n Mens kan nie die Gees verryk deur van Christus se werk te steel nie. Trouens, in die ware sin van die woord is daar net *een werk*: dié van die lewende God. Ons hoef nie 'n aparte bykomende werk vir die Gees te skep om aan Hom reg te laat geskied nie - sy werk is reeds net so omvattend as dié van die Vader en die Seun. In hierdie verband is die siening van CFD Moule (1987:19) tereg vir Lederle onaanvaarbaar. Volgens hom is die Gees se werk beperk tot die kerk en die *nuwe skepping* in teenstelling met die kosmiese omvang van Christus se werk. Die Gees is dus nie kosmies in omvang (soos wat Christus, die *Logos* van God, is nie). Die Gees word beswaarlik genoem, behalwe in sy werk onder Christene en as agent van die *nuwe skepping* - waar hy mense bring tot 'n nuwe lewe in Christus. Moule staan betreklik alleen in sy siening. Trouens, sy posisie kan miskien ten beste begryp word as dit gesien word as reaksie teen die moderne neiging om die Gees te sien as 'n universele kosmiese gees wat teenwoordig is in die ganse skepping en alle skepsele, wat dan lei tot die een of ander fusie tussen die mens se gees en die Gees van God. Uiteraard sal Moule dan ook téén 'n RGU-pneumatologie gekant wees. Dit is egter nie wenslik dat daar op so 'n siening oorreageer word nie. James Jones het selfs 'n hele boek geskryf getiteld *The Spirit and the world* (1975). Bybelse konsepte soos 'n *nuwe skepping* moet ook nie beperk word tot die regenerasie van individue of hulle godsdienstige lewens nie. Daarbenewens moet mens nie die eenheid van die persone van die Drie-eenheid uit die oog verloor nie.

Ingevolge RGU-insigte is daar nie net probleme met ons siening dat die Gees se werking in mense se lewens beperk is nie, maar is dit ook van kardinale belang dat ons nuwe gebiede van die Geeswerk moet ontdek. Die derde element wat Berkhof bepleit is nie iets wat die Gees moet bydra tot die werk van regverdigmaking en heiligmaking deur *Christus* se soenverdienste nie. Die fout wat gemaak word is om die voordele wat Christus bring te beperk tot die tradisionele konsepte van regverdigmaking en heiligmaking. Daar is in werklikheid *meer* - soos wat pinkstergelowiges en aanhangers van die Heiligheidbeweging verklaar - maar hierdie *meer* is nie 'n werking van die Gees bo en behalwe Christus se werk nie, maar 'n voller en dieper verwerklikking van al die

implikasies van God se versoeningsdaad in Christus. Die voordele wat geestelike hernuwing, bekleding met krag, sekere charismatiese gawes en die vrugte van die Gees meebring, spruit voort uit die liefde van God die Vader en is gewortel in die reddende genade van Jesus Christus. Dit is die opgestane Here wat die Gees uitstuur en Hom ook op die pinksterdag uitgestort het. Let op die eenheid van die werk van die Drie-enige God in die verse uit Handeling 2:32-33: *God het hierdie Jesus uit die dood laat opstaan; daarvan is ons almal getuies. Hy is verhoog aan die regterhand van God en Hy het die Heilige Gees wat belowe is, van die Vader ontvang en uitgestort. Dit is wat julle nou sien en hoor* (Lederle 1987:129-130).

In die nuwe testament is daar 'n opsigtelike verband tussen christologiese en pneumatologiese kategorieë. In Romeine 8:1 en 11, word die frases *in Christus* en *in die Gees* as alternatiewe gebruik om dieselfde dinge aan te dui. Die gelowiges is mense wat *in Christus* én *in die Gees* is en in wie *Christus* én *die Gees* ook inwoon. Die etiese Pauliniese kategorieë van die indikatiewe en die imperatiewe oftewel die stellende en bevelende wyses, word ook beide *christologies* én *pneumatologies* uitgedruk. So kan die christelike lewe byvoorbeeld *teologies* as aanwysing na God die Vader, beskryf word met begrippe soos invoeging in die genadeverbond en die kerk as nuwe mense in God. *Christologies* kom dit neer op 'n geloofsdeelname aan die sterwe en opstanding van Christus, om opgeneem te word in die Christusliggaam en om dan in Hom te bly en so op die heiligmakingspad te vorder (Jh 15). Dieselfde gedagte kan in *pneumatologiese* konsepte beskryf word, naamlik om deur die Gees vernuwe te word, om die tempel te wees waarin Hy woon, om gedurig deur Hom vervul te word, sy gawes te ontvang en vrugte te dra (Lederle 1987:130-131).

Die Gees se werke kan ook op die triniteitsleer gegrond word. Die besef dat daar 'n eenheidswerking van die goddelike wesenlikheid is, kan help om spesifieke én algemene Geestake op te spoor. Hoewel die werkings van die Seun en die Gees nie van mekaar *geskei* kan word nie, kan daar wel *onderskei* word, maar slegs in dié sin dat een van hulle in 'n besondere *aktiwiteit* meer op die voorgrond kan wees as die ander (König 1972:32-33). Dit lyk vir Lederle (1987:131) asof Jan Veenhof tot dieselfde gevolgtrekking kom as hy vra of daar nie te min van die Heilige Gees verwag word nie. In dieselfde verband sê hy dan dat God baie belofte, maar dikwels neem ons te min (Veenhof 1983:7). Daar is geen mededinging tussen die Seun en die Gees nie, en ons moet leer om die omvang van ons erfenis van die Vader, die Seun en die Heilige Gees na waarde te skat. Karl Barth (1980) druk die bekende waarskuwing goed uit as hy sê dat mense herhaaldelik die fout maak om te dink dat die Heilige Gees noodwendig iets nuuts moet bring benewens die eenvoudige waarheid van geloof en 'n lewe in die geloof (Lochman 1984:180). Hy verduidelik dan ook verder dat dit gewoonlik daartoe lei dat mense se *rede* by hulle *geloof* gevoeg word, of dat daar 'n *irrasionele* aspek bykom. Sodanige bykomstighede is ongevaag, maar die herhaalde belangstelling wat daar in *iets ekstra* is, dwing ons om versigtiger te wees in ons nadenke oor die werk van God in Jesus Christus deur die Heilige Gees (Lederle 1987:131).

Die eerste monografie oor Geeswerk is deur Basilius die Grote (1980:43-44) geskryf en bevat 'n hoofstuk spesifiek oor die Gees wat uit die bybel ontspring. Die trant van hierdie hoofstuk is doksologies en die Gees word beskryf as 'n intelligente wese met onbepaalde mag en grootheid, oneindig goed, en wat nie in tyd gemeet kan word nie. Die skoonheid van hierdie gedagtes kan nie ontken word nie, maar dit dui nog nie op enige *spesifieke* elemente nie. Basilius se oulike analogie is dan miskien meer gepas wanneer hy 'n voorbeeld van 'n sonstraaltjie neem en wys dat elke mens op wie sy lieflike lig val, dink dat dit net vir homself alleen bedoel is, maar nogtans verlig dit die land en die see, en is dit die heerser oor die ganse atmosfeer. Net so word die Gees aan elkeen wat Hom aanneem gegee asof Hy net vir daardie mens alleen bedoel is, maar tog is daar genoeg genade om die ganse skepping te vul (Lederle 1987:132). Kyk net na die vrugvolle raaklyne van Basilius se Geesbegrip met 'n RGU-pneumatologie! In hierdie simplistiese sonstraal-analogie word die Gees beskryf in duidelike RGU-terme van oorkleding, én inwerking, én aanneming, én besitname - daar word 'n *God-mens-medewerking* bewerkstellig. Basilius (1980:44) sê verder dat *enigiets* wat *deel* het aan die genade van die Gees met vreugde vervul word *volgens sy eie kapasiteit*. Later sal gesien word hoe sterk Basilius se uitwysing van die belangrikheid van *mense se eie kapasiteite*, aansluit by die RGU-begrip van *mense se latente potensialiteite* in hulle eie

oopstellingsvermoëns vir die werkinge en gawes van die Gees. In die soeke na 'n definisie van die proprium of unieke en onderskeidende taak van die Gees moet die navorser uiteindelik self 'n besluit neem en uitdrukking gee aan wat hy beskou as die wese van die Gees en sy werk, want in God is weselikheid (syn) en doen (funksie) dieselfde (Lederle 1987:132). In hierdie verband gebruik die gereformeerde sistematiese teoloog van Basel, Jan Lochman (1984:181), die konsepte *kontemporisasie* en *deelname*. Lederle ontwikkel egter weer twee interessante simbole, naamlik die *brug* en die *kus* wat in 'n sekere sin een realiteit weergee.

3.2 Geesverwaarlosing (*Geistesvergeessenheit*) in die teologie

Eitlike teoloë verwys daarna dat die Gees in die historiese ontwikkeling van die teologie taamlik verwaarloos is. Soms verwys die teologie na die Heilige Gees as die *goddelik onbekende*. Die dogmageskiedenis toon aan dat die vroeë kerk hoofsaaklik gekonsentreer het op die christologie in die drie-eenheidsleer. Hoewel die Gees nie geïgnoreer was nie, het dit nooit die sentrale plek beklee wat dit verdien nie. Sommiges sê dat die terughoudende aard van die Gees hiervoor verantwoordelik is. Bruner en Hordern beskou in hulle boek: *The Holy Spirit - Shy Member of the Trinity* (1979), die Gees selfs as 'n skaam lid van die triniteit (Lederle 1987:10-17; König 1980:138-145). Daar is eitlike pinksterteoloë wat op hierdie *verwaarlosing van die Gees* klem lê (Verster 1972:1; Cronjé 1981:26).

Maynard James (1969:13-18) wy 'n hele hoofstuk oor die verwaarlosing van die Gees onder die titel: *The Sin of Neglect*. Hy hanteer hierdie onderwerp plek-plek deur uiters sterk taalbegrippe. Hy noem die sogenaamde verwaarlosing van die Gees prontuit sonde: *The sin of neglect.... That this terrible sin has been committed is beyond dispute*. Dis hierdie sonde wat kerke se slagare verhard. En verharde slagare is gevaarlike tekens van abnormale blokkasies van koronêre bloedvate en die moontlikheid van koronêre tromboses. Dit spreek van geestelike verval en verswakte kragte. Die rede: Die ewige Gees wat weens onuitputlike bronne nooit moeg word nie, het nie volle heerskappy in mense se lewens nie, omdat hulle nie ten volle aan die Gees oorgegee is nie en nie volkome deur die Gees in besit geneem is nie. Daarom moet mense kan sê: *I've abandoned myself to the Holy Ghost, and His fullness abides within*. Dit impliseer vir James dan 'n terugkeer tot apostoliese christenheid, 'n terugkeer tot 'n ander nuwe pentekost met tekens en wonders. Ds RB Murray (1975:30) bepleit ook so 'n algehele oorgawe as hy sê: Vervulling met die Heilige Gees is nie *ek wat meer* van die Gees moet kry nie, maar die Gees wat *meer* van my moet kry, ja alles, algehele oorgawe. So word aan die Gees al die plek in my gegee gegee wat Hy lankal verlang. Maar anders as James verwag Murray nie wonders en tekens nie, wel die vrug van die Gees: Liefde en veranderde lewens in die krag van die Gees. 'n RGU-pinksterteologie vind aansluiting by Murray se Geesvrug, sowel as by James se tekens en wonders.

Verskeie pentekostaliste is dit eens oor die verwaarlosing van die Gees in kerkgeledere - veral in pinksterkerke. Verster (1972:1) beskou hierdie verwaarlosing van die Gees as die oorsaak van 'n verlamming wat die pinksterkerk getref het. Möller (1975:323e.v.) lewer 'n lywige bespreking oor die *insinking* en *stagnasie* rakende sekere waarhede, soos veral wat betref die charismata, wat die pinksterkerk tot stilstand gedwing het. Cronjé (1981:26, Voorwoord) wil graag die geskiedenis van die ontstaan van die nuwe-testamentiese kerk naspoor, nie bloot om die feite en besonderhede nie, maar eerder om 'n poging tot 'n nuwe besef te laat ontstaan van die doel en strewe, krag en heerlijkheid van die eerste kerk. Cronjé gebruik dan die voorbeeld van historiese feeste en vertellings van volkere wat daarop gemik is om 'n vernuwing in strewe te kry deur 'n nadere kennismaking met die feite en omstandighede, om sodoende by die oorspronklike of egte betekenis uit te kom. Presies net dit is Cronjé se doel met sy historiese teruggrype na die eerste kerk, met die besef dat daar 'n gebrek of afwyking is, of 'n verlies aan belangstelling. Die tragedie in die kerkgeskiedenis van die christelike kerk lê vir Cronjé reeds daarin, dat die kerk vroeg reeds die werking van die Heilige Gees verloor het, en so veroorsaak het dat daar 'n afwyking of wantoestand in die kerk ontstaan het.

Dit is nogal ironies dat 'n dispensasionalis soos Brumback (1947:276e.v.), die insinking van die eerste eeuse charismata in die vroeë kerk wat verlore geraak het, herwin wil sien. Miskien is hy nie so vreeslik ultra-

dispensasionalisties nie. Die paradoksale inskakeling van pentekostaliste wat glo aan die immerteenwoordigheid van charismata in die kerk, teenoor dispensasionaliste se streepteologie wat die charismata beperk n  t tot die beginstadium van die vroeë kerk, word onder andere, gesien in die pentekostalistiese Womack (1968:74-82) se aansluiting by die dispensasionalistiese Brumback, wanneer hy verklaar dat die kerk die apostoliese patrone verloor het, maar dat herlewings met die klem op persoonlike heil en die letterlike vertolkings van die bybel, die kerk weer daarna kan terugvoer. Omdat die middeleeuse kerk sigself as die Godsryk op aarde beskou het, insigself-gekeerd geraak het, en n  t op eie heil ingestel was, het ander groot bybelwaarhede van die nuwe testament, waaronder ook die gawes van die Heilige Gees, te veel in 'n skuilhoek verberg geraak, s   Bavinck (s.a:30). KH Bolwijn (1965:7) haal aan uit 'n artikel van Hertzog et al, wat in *Real-Encyclop  die für Protestantische Theologie und Kirche* verskyn het, waarin dit gestel word dat toe die christendom die keisertrou bestyg het en sigself genieflik begin maak het in die wêreld, het die vroeëre grootheid tot 'n puinhoop verval, nadat die se  nryke wapen van die oorspronklike charismata neergelê is. Die herderlike skrywer: *De Kerk en de Pinkstergroepen* (1961:65) wys daarop dat wanneer die gawes en kragte van die koninkryk glad nie, of spaarsaamlik in die kerk geopenbaar word, dit nie die gevolg is van die feit dat die gawes alleen n  t vir die begintyd van die kerk gegee was nie, maar omdat die kerk 'n gebrek het aan die Heilige Gees. Ingevolge Harper (1965:25) is die hervorming vir baie net iets van die verlede waarna altyd teruggekyk word, in stede daarvan om vorentoe te kyk na nuwe hervormings. Die spesiale komitee van die *united presbyterian church* sluit by Harper se gedagte aan, wanneer daar in hulle *Report of the Special Committee on the Work of the Holy Spirit* (1970:26), verklaar word dat God konstant op soek is om sy kerk hervormend te hernu, en die aanbreek van neo-pentekostalisme in die verenigde presbiteriaanse kerk, is miskien een aspek van reformatie en hernuwing. Hoekema (1966:23, 120) en Kornet (1963:70-72) het weer 'n meer dispensasionalistiese inslag, wat nie die skuld vir die afwesigheid van die charismata by die kerk wil plaas nie, maar verklaar dat daar uit die kerkgeskiedenis afgelei kan word dat God dit net nie langer meer nodig geag het om mee te deel nie (Möller 1975:323-326).

Die ouer klassieke pentekostaliste glo dat eietydse charismatiese herlewings die vervulling van Joël 2:23 is (Gee 1952:17; David J Du Plessis 1961:24). Een van die presidente van die 'princeton theological seminary', JI McCord, het gesê dat ons eeu die eeu van die Gees moet wees, waar God aktief in die wêreld alle vorme en strukture behoort te skud en te breek, en responses teweeg behoort te bring, wat ooreenstem met die evangelie en die wêreld se behoeftes (Sherril 1972:68-69, 1964:68). In sy boek: *The Rule of God* (1960), s   GE Wright dat die voltrekking van die Godsryk geken sal word aan charismatiese gebeurlikhede. Beide leiers en leke sal dan op ongekende wyses Geesvervuld en Geesbekragtig wees (Sherril 1972:69). Ook vir Kraan (1970:41) is die belangstelling in die ekumeniese pinkster in die sentrum, met die vervulling van die Gees, asook die vrugte en gawes van die Gees, 'n groot teken van die eindtyd, van die laaste der dae (Hd.2) (Möller 1975:326-327).

Möller (1975:327) erken dat daar so 'n spirituele insinking in pentekostalisme aan die gang is. Maar terselfdertyd is God ook besig met 'n hervorming wat in die 16de eeu begin is, en nog steeds aan die gang is omdat alles nog nie bereik is nie. Daarom geld die reformatoriese beginsel nog steeds: ***Ecclesia reformata semper reformanda***. Die kerk wat hervorm word, moet steeds opnuut hervorm word. Al die eeue vóór die reformatie, toe dit gelyk het of die kerk in 'n slaaptoestand was, was daar   k 'n herstelproses aan die gang, waartydens heelwat teologiese denke en dogmatiese formulerings plaasgevind het, waarvan die pinksterleer 'n bewys is. Die geskiedenis se sin en doel mag nie misgekyk word nie. Toe alles sluimerend en dood gelyk het in tye van dwalings, verval, stryd en onsekerheid, met hoogtepunte   n laagtepunte, was die Gees nog altyd besig om die wil en lewe van God in mense en kerke uit te werk. God het dit ook so gedoen in Israel se geskiedenis, voor die koms van die Messias. Van Ruler (1969:128, 129) sluit aan by Möller as hy verklaar dat die Gees nie maar pas aan die gang is wanneer Hy in mense se lewens aan die gang kom nie. Die Gees is alreeds aan die gang in alle uitwendighede van die historiese proses. Dis die Gees wat die historiese proses skep. Dis aan hierdie Geesgeskepte geskiedenisprosesse waarin mense die beste bewyse het van ***wat die Gees*** is. Dan moet daar gedink word aan die geskiedenis in al die opskuddende roesemoes daarvan, in al die onomkeerbaarheid

daarvan, in al die **chaotiese eenheid** daarvan. Die geskiedenis is by uitstek die werk van die Heilige Gees (Möller 1975:327). Hierdie laaste stellings deur Van Ruler is pragtig, en pas mooi in by 'n RGU-pneumatologie. Dis die Gees werkend in **chaotiese eenheid** - dit is 'n **RGU-eenheid-in-verskeidenheid**!

Hoewel die leer aangaande die beskeidenheid oor die Gees 'n belangrike wapen geword het vir sommige kerk-groeperings om 'n sogenaamde eeue-oue opgeblase pneumatologie onder die pentekostalistiese yweraars vir die Gees te weerspreek, gebruik ons weer juis die beskeidenheidsleer oor die Gees om die teendeel te bewys en te bevestig dat die Gees verwaarloos geraak het as gevolg van hierdie leer oor die oorywerigheid van die Gees. Dié oorywerigheid wat bepleit is, het juis veroorsaak dat die fokus van die Gees verwyder is en nog verder op die christologie geplaas is. Beskeidenheid of oorywerigheid van mense oor die Gees is een ding, maar die Gees is vry en onvaspenbaar. Dié Gees kan nie onlosmaaklik aan beskeidenheid en oorywerigheid vasgekoppel word nie.

Vir Pache (1956:17) is daar alleen één Goddelike Gees, die Heilige Gees, wat ook tegelykertyd die Gees van die Vader én van die Seun is, want die bybel verklaar herhaaldelik dat daar net een Gees is (1Kor.12:11, 13; Ef.2:18; 4:4). Ryrie (1965:22) bevestig dat hierdie laasgenoemde meervoudige verwysings na die Gees net so min na verskillende geeste verwys as wat die genade van God (Gal.2:21) en die genade van Christus (Gal.1:6) na twee verskillende genades verwys. Vergelyk ook Verster (1972:12). In 'n RGU-opset is die één holistiesbindende Gees tegelyk ingestel op kosmologiese eenheid én gedifferensieerdheid. Ons lees van die één Gees van God in die nuwe testament en van die sewe Geeste van God in Openbaring 4:5. Tog is dit nie sewe los Geeste van God nie.

Dis dié één broeiende Gees wat die een én gediversifiseerde heelal uitgebrei het en nog steeds standhoudend op 'n holistiese wyse grootmaak en versorg. Hierdie is die Gees van God, wat in God is en die dieptes van God ondersoek, en ook wéét wat in God is. Met reg sê Trine (1972:3-5,28) dat die Gees agter álles is, die Gees is tegelyk immanent én transendent. Dis dié Gees se RGU-heerlikhede wat menslike oë nie gesien en waarvan menslike ore nie gehoor het nie, en in die denke van mense nog nóóit opgekom het nie, wat God berei het vir sy geliefde RGU-Godsrykmensdom (1Kor.2:9-11). En die Gees van God wat in mense woon is tegelykertyd óók die Gees van Christus (Gal.4:6; Flp.1:9 en 1Pt.1:11) in ons, en Christus se Gees en God se Gees en die Heilige Gees is beslis nie drie Geeste nie (Rom.8:9), net soos wat die sewe Geeste van God in Openbaring 4:5 nie sewe los Geeste is nie, maar sewe radikaal en gedifferensieerde maar universumgerigte modi, wyses, bedelings, manifestasies, rolle, attribute of brandpunte van dieselfde Gees is (Hbr.2:4), want daar is maar net één Gees van God: die Heilige Gees. Verster (1972:12) stem met hierdie laaste stelling saam.

Dis in die ganse totalitêre maar meervoudig-samehangende universumgerigte bestaansfeer van die Gees waarin álles én álmal gedifferensieerd as holistiese eenheid lewe, beweeg en bestaan (Hd.17:28). Die breedsprakige veelsydige metafoor van sewe Geeste as aanduiding van net één Gees, is een van die beste bybelse apokaliptiese voorbeelde van die samehangende gedifferensieerdheid van die één Gees, want dié één Gees is tegelyk die Gees van die (1) HERE (Jahweh) én van (2) wysheid én van (3) verstand én van (4) raad én van (5) sterkte én van (6) kennis én van die (7) vrees van Jahweh (Jes.11:2) - aldus die sewe Geeste van God. Boonop is dié **één Gees** ook nog die Gees van die Vader wat in Hom is (1Kor.2:11) én die Gees van die Seun én die Heilige Gees sêlf (Verster 1972:12-13). As die **Vader se Gees**, en die **Seun se Gees**, en die **Heilige Gees**, **drie los Geeste** is in die drie-eenheid van die christendom se Godheid, en dit word nog boonop by die **sewe Geeste** van Openbaring 4:5 gevoeg, dan moet die christendom verantwoording doen vir **tien Geeste** in hulle Godheid. Dis juis hierdie spesifieke feit wat 'n RGU-pneumatologie uiters sinvol maak, en die onbeskryflike RGU-omvangrykheid van God se Gees onteenseglik benadruk.

Dit het nietemin 'n alledaagsheid geword om die Heilige Gees wat in die kerklewe en die samelewing afgeskeep word, te betreur. Reeds in 1895 het Albrecht Ritschi, volgens Lederle (1987:10), gesê dat hierdie onderwerp die mees verwaarloosde in die teologie is (Dilschneider 1969:10). In die twintigerjare van hierdie eeu is na die Heilige Gees verwys as die **goddelike onbekende**. Aangesien hierdie konvensionele verwyf dat die Gees

verwaarloos is 'n verkeerde indruk kan laat, moet daar gepoog word om vas te stel waar dit vandaan kom en waarom dit so voortdurend geopper word. Die Nederlandse teoloog Oepkes Noordmans (1934:143-145) verduidelik die oorsake van die wegskuiling van die Heilige Gees soos volg:

Oorzaken van het wegschuilen van den Persoon des H. Geestes

Dat de H. Geest zoo zelden duidelijk naar voren kwam in de prediking, heeft verschillende oorzaken. Allereerst moet men bedenken, dat in de roomsche kerk de vleeschwording des Woords gedacht wordt als doorgaande. Er is dan geen eigenlijke ruimte voor den H. Geest. In haar "heiligen" eert die kerk Gods beste werk. De H. Geest echter heeft zondaren noodig om Zijn ambt van Trooster recht te vervullen, en geen heiligen. - Bijna evenzeer echter telt onder de redenen, waarom een klare belijdenis van het "derde Artikel" zoo spaarzaamlijk voorkomt, een andere omstandigheid mee, die vlak tegenover de vorige staat. Tegenover de verzedelijking van de vleeschwording in den heilgendienst staat de wetteloosheid van een aanbidding van den Geest, zooals het Anabaptisme die te zien gaf. Hier legde men alen nadruk op de eigen werking des H. Geestes. Maar dan was het weer niet merkbaar, dat het de Geest van Christus was. Het bijbelsch merkteken des H. Geestes was onduidelijk en in de geestelijke inspiratie mengde zich allerlei booze inblazing. De Protestanten werden daarom voorzichtig in hun belijdenis van den derden persoon in de Drieëenheid en leerden een heilsorde, waarin het werk des Geestes tot op zekere hoogte werd gereguleerd: een methodisme des Geestes. Deze heilsorde werd dan met het werk van Christus samengevat in een algemeene orde voor de genade: het genadeverbond.

Waarom een verhouding tot den Persoon des H. Geestes minder opvalt

Dit alles neemt niet weg dat er ook in den aard van de verhouding tot den H. Geest redenen liggen, waarom wij dien Geest moeilijker van Christus eenerzijds en van onzen eigen geest anderzijds onderscheiden, dan wij de grens tusschen Christus en ons eigen bestaan als kinderen Gods zien; en dan die tusschen God als Schepper en ons zelf als schepselen. Bij de belijdenis en de prediking van den Vader gaapt de volle kloof tusschen God en mensch. Hier is God de Heilige en zijn wij zondaren. De Schepper oordeelt ons als gevallenen. Vermenging is hier volledig uitgesloten. - De verhouding tot den Zoon is reeds geheel anders. Gelijkenis en plaatsbekleeding brengen Hem vlak bij ons, zelfs beneden ons. Hij is geworden als onzer één. Met ons staat Hij tegenover den Vader en lijdt, sterft met ons. Maar beide, Zijn vernedering en Zijn verhooging, doen ons toch afstand bewaren. Hij daalde dieper, leed meer en onderging feller dood dan wij. - Bij den H. Geest schijnt dit anders te zijn. Hij komt ons nog nader dan de Zoon. Het laatste, intiemste, innerlijkste, dat is Zijn werk. Dat de gelijkenis waarheid wordt, dat doet Hij. In onzen mond, in ons hart, daar is het Woord (Rom. 10:8), dat H Geest heet. Dat de vergeving der zonde niet alleen anderen maar ook ons geschonken wordt (Zondag 7), dat komt door Hem. Te maken dat de woorden des Evangelies waarheid en werkelijkheid worden in ons, dat is Zijn ambt. Het allerlaaste van het Woord, dat wat het hart raakt en bekeert, dat heet Geest. Zoo komt het dat de H. Geest zoo moeilijk als persoon, in den trinitarischen zin van het woord, wordt gedacht en geschouwd. Omdat Hij geheel aan onze zijde schijnt te staan tegenover Vader en Zoon, wier werk Hij ons toeëigent, daarom schijnt Hij één te worden met ons hart. Hij bidt in ons en het is ons gebed; Hij werkt het geloof in ons en het is ons geloof. Zoo wordt dan de H. Geest gemakkelijk als een gave gezien, (wat Hij ook is), maar dan als een zaak, een pand, een bezit. Alles wat de H. Geest is en doet, Zijn persoon en werk, schijnt geen ander bestand te hebben dan als menschelek geestesleven. En dat schijnt dan geen aannemen van het menscheleke, zooals bij Jezus, geen gelijk worden aan het zondige vleesch, geen vernietiging ten onzen behoefte, waardoor er van zelf een zekere afstand komt tusschen Hem en ons. Bij den H. Geest zijn de werkingen vrede en vreugde; in één woord alles wat wij ook aan den H. Geest zelf 't liefst zouden willen toeschrijven, zoodat wij zijn bestaan en werk in ons moeilijk kunnen onderscheiden van zijn wezen buiten ons.

(Noordmans 1934:143-145).

Omdat Noordmans in vele opsigte moontlikhede toon vir die ontwerp van 'n RGU-pneumatologie, en sy insigte vir 'n RGU-teologie van groot nut is, word daar in die volgende paragrawe intens op sy Geesleer gekonsentreer. Veral gesien in die lig van die vrye, ope en geweldige radikale en allesomvattende gedifferensieerdheid van die Gees se holistiese universumgerigtheid binne die raamwerk van 'n allesinsluitende RGU-Godsryk, is dit belangrik om die onlosmaaklike dialektiese band wat Noordmans tussen die Gees en die Godsryk veronderstel, in dik swart lyne te onderstreep. Die geloofsartikels in die Heidelbergse Kategismus word alles deur Noordmans (1949:180-190) saamgevat in die titel van sy boek: *Het Koninkrijk der Hemelen* (1949). In sy beskrywing van die artikel oor die Heilige Gees in (Sondag XX, vraag 53), verwys hy spesifiek na die *kortheid* van die belydenisverklaring oor die Gees. As antwoord hierop fokus hy op Kuyper se antwoord. Die werk van Christus is in die middeleeue in alle breedheid uitgebeeld en vir iedere bewussyn in duidelike vorme afgeteken, terwyl die werk van die Gees in die mistiek skuil gegaan het. By die reformatie was daar veral 'n verset teen die veruitwendiging van Christus se werk, terwyl daar min kritiek op die mistiek was. Noordmans beskou Kuyper se opmerkings as korrek. Die Heilige Gees kan egter nie so klarig bely word soos Christus nie. Dit gaan by die Gees net soos met Rome se leer oor die twee nature van Christus. In die leer van die sakramente smelt hierdie twee nature tot 'n sekere mate saam. Die instorting van genade beteken 'n verheffing van die menslike natuur bo sy eie peil. Sô beteken die mistiek (Gees) ook 'n aanraking van die menslike met die goddelike, wat in baie opsigte tot aan en tot oor die grense van vermenging lei. Deur beide die sakramentele (sigbare) en die mistieke (onsigbare) genade, kon die belydenis van die Heilige Gees nie tot sy reg ontwikkel word nie, want die sakrament en die mistiek het agter die genade skuil gegaan. Vanaf hierdie middeleeuse verhoudings tussen sakrament en mistiek, dra die reformatie aanvanklik nog duidelike spore. Luther se eerste geskifte blyk misties getint te wees (Noordmans 1949:181-182).

Hoewel die opvatting oor die genademiddele skerp verwerp kan word, is daar ook nie in die plek daarvan 'n klarige aanwysing oor hoe die Gees se eie werk daarby aansluit nie. Dit was in die kerke van die reformatie 'n groot invloed gewees. Die groot inset van die mistiek by die leerstuk oor genademiddele kon nie lank gehandhaaf word nie, en in plek daarvan het 'n inburgering gekom van wat 'n *nadere reformatie* genoem kan word, maar wat in werklikheid neerkom op 'n nawerking van die middeleeuse mistiek. In alle protestantse lande het hierdie beweging heel ver om sigself gegryp. Indien daar egter 'n duideliker belydenis sou wees van die persoon en werk van die Heilige Gees, dan sou die innigheid (Schortinghuis in Noordmans 1949:182) van die christendom daarby ewe goed daaraan toe gewees het, maar dan sou dit 'n ander tipe vertoon het. Dit sou meer die naam van geloof verdien het, en minder dié van vroomheid. Maar soos wat sake toe verloop het, het mense dikwels self gebou aan die trappe van die geestelike lewe (Theodore à Brakel in Noordmans 1949:182), wat in 'n sekere sin ewewydig loop aan die trappe van vernedering en van verhoging van Jesus Christus. Deur hierdie parallelisme was die plek van die Gees se werk reeds beset deur menslike oefeninge. In werklikheid was hier dieselfde heilighedsleer as by Rome (Noordmans 1949:182).

Die regte belydenis oor die Heilige Gees het groot invloed gehad op beide die leer van die genademiddele, soos by die reformatie, én op die genade self soos blyk uit Calvyn se Institusies. Maar die plek wat daar in die kerkleer vir die Heilige Gees oopgegaan het, is net gedeeltelik ingeneem. As gekyk word watter plek die Heilige Gees in die nuwe testament ingeneem het, en dat Hy na die heengaan van Christus 'n ander Trooster het (Jh.14:16), dan skuil daarin 'n ryke belydenis. Hierdie belydenis verdien sekerlik om nie in die kerk misties gedek te bly nie, maar behoort steeds duideliker uitgelê te word. Want die Heilige Gees breek, om so te sê, die werk van Jesus Christus in stukke, soos wat die avondmaalsbrood voor ons oë verbreek word, en dan deel die Heilige Gees dié stukke uit sodat mense daardeur versterk kan word. Dit doen die Heilige Gees ook met die 12 Artikels, en vra telkens wat die nut is van elke deel. Dieselfde gebeur ook met die artikels wat Jesus se vernedering bely, sowel as dié wat sy verhoging uitspreek (Noordmans 1949:182-183).

Die belydenis van die Gees is die mees omvattende. Want die Gees ondersoek alle dinge, ook die dieptes van God (1Kr. 2:10). Die Gees omvat die hêle skepping én herskepping. In die begin is die Gees van God, wat

op die waters sweef (Gn.1:2), nog voor die Woord uitgaan. En aan die einde is dit die Gees en die bruid wat vir die Woord sê om te kom. So omvat die Gees ook die hele werk van verlossing én die vleeswording. Jesus is ontvang uit die Heilige Gees, word oorkledend met die gees gesalf of gedoop, en voer sy aardse bediening uit deur die krag van die Gees, om na sy aardse lewe deur die Gees vervang te word. Dit is in ooreenstemming met die wese van God, want God is Gees, en wie Hom wil aanbid moet dit in gees en waarheid doen (Jh.4:24). Hier is die kruis van die verskil tussen Noordmans en Nürnberger se onderskeie Woordteologiese pneumatologieë. Waar Nürnberger al sy teologie in die Woord veranker, plaas Noordmans die omvattendheid van die Gees voorop, sonder om egter die Woord af te skeep (Noordmans 1949:183-184).

Jesus gee self die antwoord op die verdere resultate van die omvattendheid van die Gees vir die verhouding van die herskepping tot die skepping en die verlossing. Die Heilige Gees neem wat aan Jesus behoort en verkondig dit (Jh.16:14). Daarby word ook ingesluit die Godsrykmense wat aan Jesus behoort (Jh.1:11). Sake kan nie gelaat word soos wat dit is nie. Jesus moet deur die Gees in die wêreld verkondig word, maar ook deur die Gees geregverdig word (1Tm.3:16). Alle geregtigheid moet vervul word, daarom moet Christus tegelykertyd oorkledend in water én in die Gees gedoop word - waarvan 'n duif wat op hom kom die simbool, teken en bevestiging is van sy salwing in en met die Gees (Mt.3). En eers as alle geregtigheid vervul is, het die koninkryk naby en in mense se midde en lewens gekom, sodat God se geregtigheid ook oorvloedig oor alle ander dinge uitgestort kan word. Vergelyk in hoofstuk 6 'n RGU-Geesdoop se inskakeling by Noordmans. Ewenwel, alles kry ander name. Adam heet voortaan Christus, sondaars heet regverdiges. Die verlore seun kry 'n ring aan sy vinger. Die verlore skaap word gevind. Diegene wat baie vergifnis ontvang, het baie liefde. Tollenaars word apostels. Dié wat duivelbesete was, word deur die Gees saam met Christus in die evangelie verkondig. 'n Moordenaar gaan eerste saam met Jesus in sy Paradysryk in. Armes, treunges, hongeriges en dorstiges word salig gespreek en die Godsryk word hulle deel. Dit alles kan met reg 'n *uitstorting of doping* van die Gees genoem word (Noordmans 1949:184).

Paulus spel die trappe van vernedering en verhoging uit. Nie om die kerk aan die spits daarvan bokant die Godsryk te plaas nie, dog om haar tot nederigheid - dit wil sê, in ondergeskiktheid aan die Godsryk - te maan. Om nie na die vlees nie, maar na die Gees te wandel. So is die Geeswerke openbare werke. Met die uitstorting van die Gees op alle vlees op die pinksterdag, word die werke van die Gees 'n openbare amp in die Godsryk. Dit is 'n regspraak wat reeds vooruitgryp op dié oomblik wat elke oog Christus by sy wederkoms sal sien. Daarom is dit volgens die bybel nie wanneer mense alleen belydenis sou doen van die verborge werkinge van die Gees, asof Hy tog slegs maar weer 'n blote krag of mag is en geen God nie. Wanneer die werk van die Gees beperk word tot die werk van harte waar die Gees wedergeboorte bewerk, of sy vermoë om geloof in harte te plant, dan is ons weer op die weg van Rome wat aan die genade 'n verborge saaklikheid toeken, maar daardeur dan ook betekenis van die belydenis van die Heilige Gees verklein (Noordmans 1949:189).

Wanneer die belydenis van die Heilige Gees slegs die kant van veronderstellings opgaan, dan kom 'n mens by die spekulatiewe, die filosofie, 'n idealisme tereg. So 'n eensydige spekulatiewe idealisme is juis 'n wysbegeerte van die menslike gees. Dan is die Gees nie meer God nie, maar een met die natuur in 'n staande wisselwerkende prinsiep as 'n hoër trap van die natuur en 'n teenspeler van die natuur. Ons gaan ook op dieselfde weg as ons nie suiwer spekulatief nie, maar suiwer psigologies die aard en die weg van die geloof wil ondersoek. Sodra daar nêr bepaalde psigologiese faktore aanwesig is, dan kry 'n mens 'n psigologie van die geloof of die ongeloof, wat mens beide nie soseer as 'n gawe, 'n oordeel of 'n noodwendigheid beskou nie. Daarom bely ons dat die Gees wat geloofin ons bewerk, die Heilige Gees is, die ewige God is. Hierdie geloof is 'n gawe van God wat in die openbaar geskenk word. Die Heilige Gees bewerk dit. Ook die ander gawes - *charismata* - van die Gees is so publiek. Die vreemde tale is 'n teken vir die gelowiges, die profesie is vir gelowiges (1Kor.14:22). En so is dit ook met die gawes van gesondmaking en regeringe (1Kor. 2:28). Wat die charismata betref, verskil die ekonomie van die Gees nie soveel van dit wat ons in die evangelies aantref nie. Mens kan nie sê dat die Godsryk plotseling op die pinksterdag in die Gees skuilgaan nie. Daarom hoor ons op Sondag XXI dat die Seun van God vir homself 'n

gemeente vergader deur sy **Gees** én **Woord**. Hierdie twee moet verbonde bly. Sonder die konkrete sigbare **Woord** sou die abstrakte onsigbare **Gees** 'n spooksel wees. Maar net soos Jesus by sy verskyning (Lk.24:39; Hd. 1) het die **Gees** ook liggaamlikheid. Welliswaar van 'n hoër orde as wat ons het, maar nog veel meer oortuigend (1Kr. 14:24, 25). Waar die **Gees** uitgestort word, word mense saamgetrek - dis nes 'n magneet (Noordmans 1949:189-190). En dis by hierdie dialektiese sameknoping van die **Gees** én die **Woord** wat Nünberger agterstaan by Noordmans. Die noodsaaklikheid van 'n onlosmaaklike verwantskap tussen **Gees** én **Woord** word uitgelig wanneer Noordmans sê: *Hierdie twee moet verbonde bly*. Die belangrikheid van die **Gees** word weer vooropgestel as hy die **Gees** eerste noem wanneer hy sê: '...dat die Seun van God vir homself 'n gemeente vergader deur sy **Gees** én **Woord**'. Maar hy vermy 'n *verabsoluttering* van die **Gees** bô die **Woord** wanneer hy die volgorde van die **Gees** én die **Woord** omdraai as hy in die volgende sinsnede skryf: *Sonder die konkrete sigbare Woord sou die abstrakte onsigbare Gees 'n spooksel wees*. Sulke subtile merkers van Noordmans se beskouings van die **Gees** én die **Woord**, se verwantskap met die **Godsryk**, word al duideliker raakgesien, namate 'n mens sy omvattende universumgerigte pneumatologie al beter begin verstaan.

Dit lyk egter of Noordmans (1949:189-190) ten spyte van sy teologiese strewe na 'n alomvattende Geesbegrip, tog soms in dualismes verval wanneer hy die teologie, en insonderheid die Geesbegrip in die pneumatologie, losmaak van ander alledaagse lewensdimensies soos die filosofie, psigologie, spekulاسie, idealisme en die natuur. Want die alledaagse dimensie van konkrete geloofsbelydenis van die Heilige Gees met menslike mond en verstand, lei vir hom na spekulاسie, filosofie, idealisme en in die besonder 'n menslike wysbegeerte van die menslike gees. Dan is mens nie meer met God besig nie maar met die natuur in wisselwerking met staande menslike beginsels of teenspelers van die natuur. Dieselfde gebeur met psigologie en sekerlik dan ook met alle ander menslike lewensvlakke. Dis duidelik dat hy 'n antropologiese dualisme handhaaf - gesien in die gebruik van sy konsep van die menslike gees. En miskien juis weens sy ver uitgrypende omvattendheid van die Gees, kry die Gees vir hom só 'n onbeskryflike hoogheilige en sakrale waardering, dat die gewone natuurlike, profane, sondige en aardse aksies en bedrywe van gewone mense nie waardig is om daarmee geassosieer te word nie. Hiermee kan 'n RGU-pneumatologie nie akkoord gaan nie. Die Gees ondersoek nie net die dieptes van God nie (1Kr.2:10), maar ook die diepste oorlegginge van mense se geestes, wat natuurlik die volle totaliteite insluit van hulle lewensbestane - denke, wetenskappe en kulture. Want geen skepsel is onsigbaar voor die Gees nie, maar alles is oop en bloot voor die oë van die Gees met wie mense te doen het (Hbr. 4:12-13). Selfs 'n filosoof soos Brunton (1979:246, 248, 249) handhaaf 'n integreringsbeleid as hy teen sommige werklikheids-beskouings se dualiteite van gees en materie betoog en ook sê: *...there need be no quarrel between philosophy and religion.....Thus religion, mysticism and philosophy formed a functioning unit*. Die spannings van oorlog tussen hierdie menslike bedrywe sal nie ontspan nie: *unless a new spirit and a new flexibility enters them*. Ook Tillich (1984,1953, 1967) se grootse pogings en die geweldige teologiese storms wat hy getrotseer het om vergelykende gronde te vind tussen teologieë, filosofieë, kulture, religieë en so meer, is welbekend in sy teologieë van filosofie en van kultuur, en behoort in RGU-teologieë waardeur te word (Adams et al 1985:29-42, 44-62, 81-136, 175-277, 330-352). Belangstelling in ander gewone lewensterreine van menswees, beteken nie enige miskenning van menslike spiritualiteite en geestelike lewensvlakke waar die Gees ewe normaal in lewens funksioneer, soos wanneer hy mense fisies laat asemhaal en hulle fisiese harte laat klop om lewensbloed te sirkuleer nie. Al is die Gees in die verlede verwaarloos, of van mense se alledaagse *natuurlike* lewens losgemaak en na hoër-heilige dimensies verplaas, is dit vandag beslis nie meer die geval nie.

Die **dogmageskiedenis** toon duidelik dat die vroeë kerk wel hoofsaaklik meer geïnteresseerd was in christologie en die drie-eenheidsleer. James (1969:16) wys daarop dat die *apostoliese geloofsbelydenis* - ook genoem *apostolicum* - se 12 artikels, net één artikel oor die Heilige Gees het, teenoor die 10 artikels rakende Christus (König 1980:57-176, veral 138-146; Pannenberg 1975:128-143). Daar is volgens James ook 'n vergelykende swygsaamheid van die griekse en Romeinse kerkvaders in verband met die werkinge van die Heilige Gees. Die welbekende *Encyclopaedia Britannica* wy 32 bladsye aan die pousdom, teenoor minder as drie bladsye

oor die Heilige Gees.

In feite is die Gees nie werklik só erg geïgnoreer as wat sommige teoloë wil beweer nie, maar het net nooit die sentrale plek beklee nie. Johannes 16:13 is die eksegetiese grond vir Geesbeskeidenheid. Die feit dat die Gees nie uit homself of dan op sy eie gesag spreek nie, beteken nie dat Hy skaam is om oor Homself of sy werk te praat nie. Dit beteken eerder in sistematies-teologiese terme dat die gesag van die triniteit 'n heilshistoriese eenheid is wat in die Vader setel. Jesus bevestig dit in Johannes 14:10, waaruit dit duidelik is dat die tweede en derde persone van die drie-eenheid nie met mekaar meeding wat eer en nederigheid betref nie. Die Gees is inderdaad beskeie en nederig maar nie skaam soos Bruner beweer nie. Want dis ook waar dat die Seun én die Gees tegelykertyd vrymoedig en reguit is (Lederle 1987:10-11). Desnieteenstaande het die Gees tot ongeveer die begin van die 20e eeu nooit die sentrale plek in die kerkgeskiedenis ingeneem nie. Klassieke kerkformuliere en belydenisse gee lang christologiese uiteensettings, terwyl daar net in kort na die Gees verwys word. Daarom gee Lederle toe dat die Gees tog in 'n mate verwaarloos is (Lederle 1987:11).

König (1980:138-146) wys egter weer insonderheid daarop dat ons in 'n tyd leef waarin baie aandag aan die Heilige Gees gegee word. Bepaalde groepe christene - soos charismatiese bewegings en pinksterkerke - benadruk veral sy werk, en daaronder dan spesiaal die Geesgawes - *charismata*. Vir 'n tyd lank was daar by uitstek enkele gawes wat die meeste aandag gekry het, maar in die laaste jare beroep sommige groepe hulle daarop dat hulle al hoe meer van die gawes ervaar en beoefen.

Daarteenoor word dan soms gesê dat die *apostolicum* 'n beeld is van hoe min aandag die kerk aan die Gees en sy werk en gawes gegee het. Daar is reeds gefokus op Noordmans (1949) se kommentaar hieroor. Immers, die *apostolicum* sê heelwat oor die Vader (artikel 1), baie oor Jesus Christus (artikel 2-7), **maar byna niks oor die Heilige Gees** nie. Eenvoudig net die woorde: '*Ek glo in die Heilige Gees*'. Daar word dan gesê dat dit bewys hoe verléë die kerk oor die Heilige Gees is. Wanneer ons Hóm moet bely, staan ons met ons mond vol tande. Natuurlik is hierdie beskuldiging nie waar nie. Dit is uit onkunde gebore. König wys daarop dat artikel 1-12 juis die werk van die Heilige Gees bely. Dit is Hy wat ons in Christus inlyf en ons só deel aan die saligheid en die vergifnis gee. Dit is Hy wat ons lewe nuut maak, ons nuwe lewe regeer deur die Woord van God, ons lewe heilig deur Christus in ons te laat woon. Hoewel die pentekostalistiese Verster (1972:62-65) aan twee Geesdope glo, is sy eerste Geesdoop by bekering ook nes by König die intywingsdoop waar die Gees die bekeerde mens in die Christusliggaam indoop tot heil.

Maar 'n vergelyking met die ooreenstemmende artikel in Nicea toon vir König nog verder hoe ongegrond hierdie beskuldiging is. Artikel 8 van Nicea is 'n ryke belydenis. Trouens, artikel 8 is een van die sterkste getuïenisse dat die belydenis van Nicea eers ná 325 n.C. finaal opgestel is, want tydens die konsilie van Nicea in 325 het die kerk nog met die posisie van Christus geworstel, en eers nadat sy Godheid bely is, het die kerk op voetspoor van dié belydenis, die belydenis oor die Heilige Gees ook breedvoeriger geformuleer (Chalcedon, 381). König onderstreep dan spesiaal die feit dat die oorspronklike belydenis van Nicea geëindig het met die eerste woorde van artikel 8: *En in die Heilige Gees*. Die res is eers meer as 'n halwe eeu later opgestel. Dit is dan ook juis hierdie res wat nou ons aandag vra.

Altereers word bely dat die Heilige Gees Here is, en dan ook dat Hy van die Vader uitgaan en saam met die Vader en die Seun aanbid en verheerlik word. Al hierdie uitdrukkings het dieselfde doel: om die Godheid van die Heilige Gees te bely. Oor die Gees se Godheid is Verster (1972:7-8) dit volkome met König eens. Dat Hy van die Vader uitgaan, beteken vir König dat Hy anders is as die skepsele wat deur die Vader geskape is. Dit veronderstel gewis die uitgang van die Gees uit die Vader (Gaybba 1987:125e.v.). Hierdeur word gesê dat Hy, soos die Seun, deel het aan die wese van God, dit wil sê aan God self. Dit is presies wat die titel Here ook bedoel. Soos God die Vader Here is, en die Seun Here genoem word, noem Paulus ook die Gees Here (2 Kor. 3:18), en die kerk was oortuig dat hiermee die Godheid van die Gees deur Paulus verkondig is.

Een belangrike uitspraak oor die Gees in Nicea vra nog ons aandag: dat Hy lewend maak. Pannenberg (1975:128-143) het heelwat nadruk hierop geplaas. Maar dis nodig om te let op die besondere aandag onder bepaalde groepe christene aan die Heilige Gees, en veral aan sy besondere gawes. Dit is nie korrek om te beweer dat die christene en die kerk nooit aandag aan die werk van die Gees gegee het nie. Maar aan die ander kant is dit dikwels waar dat die kerk vir lang tye baie min aandag aan die besondere gawes van die Gees gegee het, gawes wat onder andere in Romeine 12:3-8; 1Korinthiërs 12-14; Efese 4:11 en 1 Petrus 4:10 ter sprake kom. Die geweldige oplewing in baie kerke in baie wêrelddele is deels veroorsaak deur die gebrekkige aandag wat eeue lank aan die gawes van die Gees gegee is.

Hierdie oplewing staan bekend as die charismatiese beweging - afgelei van *charismata*, wat genadegawes beteken. Hierdie beweging het aan die begin van hierdie eeu in noord amerika ontstaan en het veral gedurende die afgelope twee dekades vinnig en kragtig oor die wêreld versprei. Natuurlik was die sogenaamde pinksterkerke baie entoesiasies hieroor, want hierdie beweging het juis baie van die dinge beklemtoon wat deur die pinksterkerke voorgestaan is, soos die doop met die Heilige Gees, die besondere gawes en veral die spreek in tale. Maar juis om hierdie rede was die sogenaamde *historiese, tradisionele of gevestigde* kerke, grootliks afsydig en soms selfs vyandig teenoor hierdie bewegings. Verlaas gedurende die sewentigerjare het heelwat van die gevestigde kerke egter oopgegaan vir die charismatiese beweging en sommige is besig om 'n baie sterk beïnvloeding te ondergaan. Ander gevestigde kerke het egter tot vandag toe afsydig en sommige selfs vyandig gebly.

Miskien is nie een van die twee uiterstes: onvoorwaardelik openheid of volkome afsydigheid, korrek nie. Die gevestigde kerke behoort 'n kritiese openheid te hê. Krities, omdat alles waarvoor die charismatiese beweging staan, bepaald nie net so aanvaar kan word nie. Sommige pinkstergroepe is in baie opsigte emosioneel baie hoog gestem, en die charismatiese beweging kalmeer hulle gewoonlik nie. Verder sal heelwat van die oortuigings en belewings waarvoor die charismatiese beweging staan, nog teologies ondersoek en beoordeel moet word in die lig van 'n kontekstueel nuwe verstaan van die bybel. Hierdie ondersoek het egter intussen al goed op dreef gekom, en daar is geen twyfel dat dit sal blyk dat bepaalde korrektiewe noodsaaklik is nie. Enersyds teenoor die pentekostalistiese/charismatiese beweging, en andersyds teenoor die historiese, tradisionele en gevestigde kerke (Lederle 1988, 1987, 1983; Clark et al 1989).

Die gevestigde kerke moet egter die charismatiese beweging met 'n kritiese openheid benader. Die gevestigde kerke kan nie prinsipiële standpunt teen die *charismata* inneem nie. Dit het in die vroeë gemeentes bestaan, dit het later sporadies in die lewe van kerke voorgekom, en heelwat van die dinge wat in 1 Korinthiërs 12 genoem word, funksioneer in elk geval in die gevestigde kerke, soos byvoorbeeld leraars, helpers en regeringe in 1 Korinthiërs 12:28. Daar is 'n taamlik wydverbreide *dispensasionele* gedagte dat al die besondere dinge na enkele eeue opgehou het en dat alles nou normaal en gewoon in die kerk moet wees. Daarvoor is daar egter geen bybels-historiese gronde nie, en boonop mag die bybel ander dinge as normaal en gewoon beskou as die doodsheid en vormlikheid wat in baie gevestigde kerke heers. Verder is daar die bybels-historiese oortuiging dat Paulus die liefde bo al die gawes stel, en dat 'n mens dus kan kies, en reg kies as jy die liefde navolg en die gawes los. So word 1 Korinthiërs 13 beskou as 'n alternatief op 1 Korinthiërs 12. Dit is egter foutief. Die liefde in 1 Korinthiërs 13 gee die wyse aan waarop die gawes in 1 Korinthiërs 12 onder christene moet funksioneer.

Verder is daar die gedagte dat die besondere gawes nie in die kerke toegelaat moet word voordat daaroor teologiese helderheid verkry is nie. Dus eers teologiese besinning, en daarna die beoefening van die korrekte ervaring. Bevrydingsteoloë soos Gutierrez (1987:35-36) handhaaf 'n omgekeerde orde, van eers ervaring en dan teologisering. Kerke het tog nie eers teologies besin oor Jesus Christus en eers duidelikheid gekry oor wie Hy is en wat sy betekenis is, en daarna begin om in Hom te glo en Hom te verkondig nie. Presies die teendeel is waar! Eers lewe en beleving, en daarna teologiese besinning. Teologie is na sy wese, 'n *laatkommer*. Mens kan teologies besin oor iets wat mense in een of ander vorm beleef het. Daar is nou nog nie heeltemal duidelikheid oor al die vrae en probleme in verband met wedergeboorte of heiligmaking nie, maar dit is geen rede waarom dit

nie verkondig en beleef moet word nie! Clark et al (1989:35, 36) sê ook: eers ervaring dán doktrine en hermeneutiek. Sherril (1972:3) wil ook eers ervaar voordat hy verstaan. Hiermee stem Gutierrez (1987:35-36) saam as hy daarop wys dat ervaring altyd eerste kom en daarom die bron van intellektuele refleksie is. Anselmus (in Proslogion 1, 1974:93, vol. 1) herinner hieraan in sy welbekende passasie as hy sê dat hy nie probeer om God se verhevenheid te verstaan nie, want sy intellek is nie tot daardie taak in staat nie. Tog verlang hy om die waarheid wat sy hart glo en liefhet in 'n mate te verstaan. Daarom probeer hy nie verstaan om te glo nie, maar hy glo ten einde te verstaan. Want hy glo selfs dat hy nie sál verstaan voordat hy glo nie. Die gevestigde kerke word egter nie aangemoedig om hulle harte en deure vir die belewering van die besondere gawes oop te maak as pinkstergroepe al radikaler en opsigtelik onbybelse eise stel dat alle christene bepaalde gawes moet beoefen - of anders nie ware christene is nie. Immers, al hierdie dinge is die werk van een en dieselfde Gees wat aan elkeen afsonderlik 'n gawe uitdeel soos Hy wil (1Kor. 12:11).

Barth (1980:203-204) begin sy besprekings oor die Heilige Gees met 'n interessante indeling van die apostolicum. In plaas van die voor-die-hand-liggende indeling: Vader, Seun, Gees, verkies hy: God (artikel 1), God-mens (artikel 2-7), en mens (artikel 8-12). Want die Gees is in sy Godheid God Homself én ook God se eie geopenbaarde staat of eerder 'n definitiewe deklarasie van die *hoe* van God se werklike geopenbaardheid vir ons. Die openbaring van God kom dus van God na die mens. Die belangrike vraag moet vra na die betekenis van openbaring as die teenwoordigheid van God Sêlf, in soverre as wat dit nie net 'n gebeurtenis is wat van God uitgaan nie, maar ook 'n gebeurtenis is wat die mens bereik. Volgens Barth handel die deel oor die Heilige Gees dus eintlik oor die mens, al word die mens nie in soveel woorde genoem nie. Want Barth wil weet tot watter mate die mens in die openbaringsgebeure vry is vir God, sodat Hy aan die mens geopenbaar kan word. Tot watter mate is daar in hierdie menslike wedervaring 'n geopenbaarde staat van God vir die mens, en tot watter mate 'n menslike reseptiwiteit vir God se openbaring? Die doel van hierdie vraag noem Barth *die subjektiewe realiteit van openbaring*, ook genoem *die uitstorting van die Heilige Gees*. Terwyl dit die Gees is wat die heil in gelowige mense se lewens indra, is dit mense wie se sondes vergewe word, en dit is mense wat die ewige lewe ontvang (König 1980:141-143).

Ook vanuit 'n ander perspektief blyk dit 'n goeie indeling. Artikels 1-7 handel oor die *objektiewe* fasette van die heil, oor dit wat God vir ons gedoen het. Ons is nie eintlik direk daarby betrokke nie. God het ons gemaak, Christus het vir ons die heil verwerf en Hy sal weer kom om ons te oordeel. Maar sodra ons oor die Heilige Gees begin praat, kom die *subjektiewe* fasette van die heil ter sprake: die Gees kom woon in mense, en ons word aktief betrek by die heilswerk van God op aarde. Die Gees maak ons vry sodat ons sy Woord kan gehoorsaam, die werk wat Hy vir ons gedoen het, kan aanvaar, en die verkondiging van sy boodskap as ons verantwoordelikheid beskou. Kortom, in die werk van die Heilige Gees gaan dit om die bevryding van die mens en sy deelname aan die woord en werk van Christus (König 1980:141-143).

Daar is 'n derde manier om dieselfde saak te verwoord. Daar is 'n algemene verband tussen Christus en alle mense. Hy het vir alle mense gesterf en opgestaan. Alle mense is dus adressate van sy werk. Sy werk is 'n belofte vir die *ganse* *RGU-Godsrykmensheid*. Dit is ook die belangrikste fundering van die *humaniteit* (menslikheid). Elkeen wat werklik besef wat God se menswording vir ons menswees beteken, en hoe God se menswording die hele mensdom raak, kan nooit weer onmenslik praat of optree nie. In 'n algemene sin raak Christus se werk dus alle mense (König 1980:141-143). Vergelyk ook Tillich se Nuwe humaniteit deur die Nuwe Wese van Jesus as die Christus (Adams et al 1985:307-329). Maar sodra daar oor die Heilige Gees besin word, is daar nie meer van hierdie algemene verband sprake nie, maar van die besondere verband tussen bepaalde mense en Jesus Christus. Die gevolg van die werk van die Heilige Gees is dat bepaalde mense vrygemaak word om verbonde te raak aan Christus, om betrokke te raak by bybelse religie en by God se woord, werk en boodskap. Daarom behoort alle mense die wonderlike verwagting te hê om ook aan Christus verbonde te raak.

Mense het dus tegelyk van nature die Gees in hulle lewens as 'n gawe van God, want hoe anders sal sogenaamde goddeloses kan asemhaal en leef? Is gewone lewe nie 'n gawe van God se Lewens-Gees nie? Tog

is die Gees ook iets buitengewoon, gawes van God - soos gewone talente, vermoëns en gawes, asook charismatiese gawes. En tog is dit ook nie 'n saak wat los staan van Jesus Christus nie. God gee ons sy Gees juis om hierdie besondere verband tussen ons en Christus tot stand te bring. Die Gees word nie verniet *die Gees van Christus*, en Christus word nie verniet *die Christus van die Gees* genoem nie. *Die Heilige Gees is niks anders as 'n bepaalde verhouding van die Woord tot ons nie.* Dis in die koms van die Heilige Gees waar die vroeër genoemde eerste geskiedenislyn vanaf die Woord na die Gees, weer terugwerk vanaf die Gees na die Woord. Die uitstorting van die Heilige Gees op die pinksterfees is niks anders nie as 'n beweging van Christus (die Woord) na mense. Nadat Hy op sy dissipels geblaas het, het Hy gesê: *Ontvang die Heilige Gees*. Christene is dus mense op wie Christus geblaas het, dit is mense wat die Gees ontvang het. In hierdie sin kan 'n mens dus nooit te sober en nugter oor die Gees praat nie. Die Gees bewerk ons betrokkenheid by en ons deelname aan die woord en werk van Christus.

Alhoewel dit alles baie seker en eenvoudig klink, bewerk dit in werklikheid iets ongehoords in mense se lewens. 'n Mens raak aktief betrokke by die hoop van Christus wat op alle mense gerig is. Dit is geen vanselfsprekende betrokkenheid nie. Dit is 'n oorgawe waartoe die Gees die mens elke môre opnuut roep. Dit gaan om die boodskap van die Godsryk, waarvan kerke onderdele is. Wanneer mense hierdie boodskap hoor en dit gehoorsaam aanvaar, kan hulle in en deur die krag van die Gees ook draers daarvan word. Dit bring 'n totaal nuwe houding teenoor alle mense mee, in terme waarvan dit 'n radikale pneumatologiese noodsaaklikheid word om vir alle verskillende mense die beste te hoop. Wanneer die Gees in mense se lewens kom, word die afstand tussen mense en medemense en Christus oorbrug (Lederle 1987:132-134). Die Gees neem besit van mense, en maak die *latente potensialiteite* in hulle lewens vir Hom oop. Die Gees maak mense se *latente potensialiteite* wakker en vry om Hom te hoor, dankbaar teenoor Hom te wees en verantwoordelikheid vir sy boodskap te aanvaar. Dit is 'n *christelike lewe*. Hierdie vryheid is *latent* maar nie noodwendig vanselfsprekend nie. Dit is trouens 'n *latente* vryheid wat deur die Gees wakker gemaak kan word, sodat dit kans kan kry om tot volle ontplooiing te kan kom. Dit is egter 'n vryheid wat vrywillig losgemaak kan word, slegs as mense van hulle kant af elke môre opnuut kan bid en vra: *Kom Skepper-Gees (Veni Creator Spiritus)*.

Lederle gaan met König akkoord dat indien die leer van die Gees in die verlede tog verwaarloos is - en dit is waarskynlik nie in so 'n mate as wat gewoonlik beweerd word nie - dit vandag nie meer die geval is nie. Daar is alreeds gewys op die groot aantal nuwe publikasies oor hierdie onderwerp. Daarom is dit des te meer verbasend dat Lochman (1984:177) uitgewys het dat daar nog steeds handboeke oor dogmatiek en sistematiese teologie verskyn wat nie eers 'n enkele hoofstuk wy aan die Gees nie. Dink aan die boeke van byvoorbeeld Heinrich Ott (1972) en HG Pöhlmann (1975). In 'n formele sin geld dit ook vir die geloofsleerhandboek van H Berkhof, *Christelike geloof: een inleiding tot de Geloofsleer* (1973). Maar Berkhof weerspieël tog 'n groot mate van pneumatologiese bewustheid, al wy hy nie 'n aparte hoofstuk aan die Gees nie.

In die kerklike lewe het die Geeswerke ook baie prominensie verkry. Die skaal het as gevolg van die drie sogenaamde Geesgolwe in werklikheid nou heeltemal na die ander kant begin kantel. Die eerste Geesgolf het vroeg in hierdie eeu begin met die pinkster herlewingsbeweging wat egter spoedig deur die hoofstroom-christene na die gevestigde kerke se buiterand geskuif en verdoem is. Aanvanklik is die invloed van hierdie beweging ook beperk tot die laer sosio-ekonomiese lae van die gemeenskap. Die tweede Geesgolf is die denominasionele charismatiese herlewing wat in die vroeë sestigerjare begin het. Deur middel van hierdie wêreldwye geestelike ontwaking het daar 'n nuwe bewustheid van die persoon en die charismatiese gawes van die Gees in die meeste christelike denominasies gekom. 'n Groter deel van die samelewing het begin betrokke raak. 'n Derde Geesgolf was die onafhanklike nie-denominasionele charismatiese kerke wat in die tagtigerjare ontwikkel het.

Laasgenoemde groep toon sekere ooreenkomste met albei vorige groepe. Soos die denominasionele charismatici het die kerke van die derde groep weggebreek van die moralistiese beperkinge van die wesleyaanse en die keswickse heiligheidsleer wat vandag nog 'n groot invloed uitoefen op baie pinkster-christene. Hulle verskil egter van die denominasionele charismate wat betref die ekklesiologie en het hulle eie afsonderlike strukture

opgerig. Sommige *derde-golwers* verkondig radikale leerstellings, byvoorbeeld oor geloof, welvaart en genesing, wat ooreenstem met dié van die vroeë klassieke pinksterkerke. Andere het weer nuwe leringe oor dissipelskap en onderdanigheid of die herinstelling van die nuwe-testamentiese kerk. Hierdie herlewingsbewegings het egter almal bygedra tot 'n hernieude belangstelling in die derde persoon van die drie-eenheid. Deur die ekumeniese beweging en die insluiting van die oosters-ortodokse kerke by die wêreldraad van kerke is die aandag opnuut gevestig op die pneumatologiese *Filioque*-leer (die ewige proses van die Gees vanuit die Vader en die Seun) (Lederle 1987:13-14; Gaybba 1987:18-25, 72).

Daar is vandag ongetwyfeld 'n sekere *niet-gelyktydigheid* in die Christelike kerk (Rahner 1974:35-37). Dit is dus moontlik dat die Gees soms verwaarloos word en soms weer oorbeklemtoon word. Dit is selfs moontlik dat gelowiges in dieselfde kerkbank hierdie uiterstes kan openbaar, net soos wat 'n groep nagmaalsgangers aan dieselfde nagmaalstafel morele oortuiging kan hê wat tipies is van die dertigerjare, vyftigerjare of tagtigerjare. Dit is dus waar dat sekere Christene miskien té veel (oormatige) aandag gee aan die Gees maar dat daar ook terreine is waar die Gees beslis afgeskeep word (Lederle 1987:14).

Daar moet met versigtigheid te werk gegaan word in die manier waarop die persone van die drie-eenheid bespreek word. Dikwels is dit 'n *basiese misverstand* wat onderliggend is aan die oproep om meer aandag aan die Gees te gee. Die persone van die Godheid is nie aparte individue met elk 'n eie wil en gedagte en 'n aparte identiteit en bestaanswyse nie. Dit is die moderne manier waarop die woord persoon gebruik word. Wat die drie-eenheid betref word die woord persoon in 'n kontekstueel-tegniese sin gebruik wat dateer uit die era van die kerkvaders. Lederle (1987:14) sê dat Boethius die konsep persoon uiteindelik gedefinieer het as 'n individuele substansie van 'n rasonele aard. Vir ontledings van die konsep persoon in pneumatologiese handboeke, kan Heron (1983), Congar (1983) en Gaybba (1987) van hulp wees. Dis ondenkbaar en sinloos om die persone van die drie-eenheid te sien asof hulle met mekaar sou meeding, of om Christengelowiges te sien as kampvegters vir die Gees of van die Seun of van die Vader. Dit is wel moontlik dat die klem in teologiese en filosofiese redenasies soms verkeerd geplaas kan word. Daar moet egter voortdurend daarteen gewaak word, maar die skyn bedrieg ook dikwels. Baie mense dink byvoorbeeld dat die charismatiese beweging eensydiglik net op die Gees konsentreer, maar ervare navorsers soos McDonnell beskryf hierdie beweging gewoonlik as 'n Jesus-beweging. Tom Smail, 'n denominasionele charismatiese leier, lewer weer 'n pleidooi vir die eerste persoon van die Drie-eenheid in sy boek *The forgotten Father* (1980) (Lederle 1987:15).

Nou word die aandag bepaal by die meer tegniese teologiese debat oor *Geistesvergeessenheit*. In 1961 het Otto Dilschneider (1961:258) hierdie tema onder die aandag gebring in 'n insiggewende artikel in die *Theologische Literaturzeitung*. Hy het die debat wat daar onder die Bultmann-geleerdes aan die gang was oor die verhouding tussen die historiese Jesus en die kerugmatiese Christus onder die loep geneem, en tot die gevolgtrekking gekom dat die kontinuïteit tussen hierdie twee konsepte *sui generis* (uniek) is en geleë is in die realiteit van die Heilige Gees. Hy brei dan verder uit op die *verwaarloosing van die Gees in die teologie - Die Geistesvergeessenheit der Theologie*. Hierdie verwaarloosing of negering is ook al na verwys as die akute blindevlek waar dit om die Heilige Gees gaan (Lochman 1984:177). Dilschneider sien 'n ooreenkoms tussen *die verwaarloosing van die syn (Seinsvergeessenheit)* in Heidegger se filosofie en die *verwaarloosing van die Gees* in die teologie. Heidegger sê dat al het filosofie hulle besig gehou met ontologie en die metafisika sedert Plato en Aristoteles, is die werklike soeke na die syn agterweë gelaat of het mense dit bloot nie raakgesien nie. Hierdie *vergeetagtigheid* waarna Heidegger en Dilschneider verwys is nie soos die blote vergeet van byvoorbeeld 'n sambreel iewers nie - dit is meer fundamenteel. Dis in werklikheid 'n *blinde kol*. Die ironie is dat 'n mens selfs die pneumatologie kan bestudeer en ook skuldig kan wees aan hierdie *verwaarloosing* van die Gees (Lederle 1987:15).

Dis interessant om daarop te let dat Dilschneider hierdie artikel in 1961 geskryf het - en miskien ook sy boek wat in 1969 verskyn het? - sonder dat hy hom skynbaar vergewis het van die nuwe pneumatologiese insigte van die charismatiese beweging wat teen ongeveer 1960 begin het. In sy laaste boek wat in 1978 verskyn het, sê hy dat hy nooit sou kon dink dat die situasie so gou sou verander van die verwaarloosing van die Gees na 'n

oorstroming deur die Gees nie. Hy het egter gemengde gevoelens oor hierdie ontwikkeling - hy vrees dat ons skuldig is aan 'n nog groter *Geistesvergeessenheit* te midde van die huidige oordadige belangstelling in en literatuur oor die Gees (Dilschneider 1978:7; Lederle 1987:15).

Dis egter duidelik wat hy bedoel en dat hy nie bloot verwys na 'n gebrek aan aandag aan die pneumatologie as hy praat van *Geistesvergeessenheit* nie. Dit is nie maklik om agter te kom presies wat hy wil sê nie, maar moontlik bedoel hy die volgende: Daar moet geleer word om die volle teologiese rol van die Gees te herken. Die Gees moet nie slegs bestudeer word in die lig van wat Hy doen nie - die ontologiese struktuur van die Gees moet eerder nagespoor word deur middel van Heidegger se fenomenologiese metode. Lederle (1987:7-8) het tereg bedenkinge oor die gevolge van 'n eensydige fenomenologiese ontleding waarin die dinamiese en funksionele strukture van die Gees van mekaar geskei word in suiwer funksionele ontledings. Die rol wat die Gees speel om die gaping tussen die historiese Jesus en die kerugmatiese Christus te oorbrug, is reeds genoem. Dilschneider sien ook die Gees as die deurslaggewende faktor in die groot vraagstuk oor die realiteit van God. 'n Deeglike pneumatologie is voorts noodsaaklik vir die ontwikkeling van 'n trinitêre teologie, asook vir die begrip van die verband tussen golgota, paasfees en pinksterfees. Die plek van die heerskappy (of koninkryk) van God as die *nuwe tydperk* moet ook pneumatologies verstaan word, en die fenomenologie van die Gees sal ons beskerm teen die foute van sektariese dinamisme en legalistiese personalisme. Om die implikasies hiervan te verstaan moet 'n mens Dilschneider self lees. 'n Mens kry egter soms die indruk dat hy die saak effens oordryf.

Ten slotte moet 'n voorbehoud genoem word teen die gebruik van die term *Geistesvergeessenheit*. Dilschneider het dit bewustelik *à la* Heidegger gebruik, maar nagelaat om te sê - soos wat Heidegger wel doen - dat die *Vergeessenheit* uiteindelik nie ons verantwoordelikheid is nie. Heidegger (in Lederle 1987:16) sê dat *Seinsvergeessenheit* inherent is aan die syn. Daar is 'n teenstrydigheid tussen die openbarende en die versluierende eienskappe van die syn. Miskien is dit ook van toepassing op die Gees. Dit wil voorkom asof Hendry (1965) hierdie punt wil maak in die aanhaling wat vroeër gegee is. Miskien het daar meer gesteek in die ooreenkoms met Heidegger se *Seinsvergeessenheit* as wat Dilschneider beseef het, anders sou hy dit nie bloot as verwytd gebruik het teen teoloë wat nie hulle pneumatologie ontwikkel het volgens die riglyne wat hy neergelê het nie. Dit kan wees dat hierdie vergeet of verwaarloos van die Gees soms die gevolg is van 'n soort *black-out* of *blinde kol* by die navorser. As 'n mens te doen het met die *wind wat waai waar hy wil*, moet jy altyd bewus wees van die beperkinge van die menslike verstand en die probleme wat jy nie sal kan oplos nie. Al word die Gees soms verwaarloos, kan dit weens die Gees se immerteenwoordige en allesomvattende kreatiewe *RGU-proseskragtighede* beslis nie in verskillende eksklusiewe geïsoleerde manifestasies van liefdesaksies iewers in tydruimte vasgepen word nie. Aldus behels 'n RGU-Geesbegrip sterk elemente van *RGU-prosesmatighede*. En natuurlik maak mense se Godsbeskouings, wêreldsienings en werklikheidsbeskouings baie saak, want hierdie verskillende visies sal mekaar aansienlik kruisbestuwend beïnvloed (Geisler 1997:16, 20).

Geisler (1997:16, 19, 20) sê tereg dat verskillende wêreldbeelde voorwaar 'n wêreld van verskil maak. Uit die agt hoofsiënings rakende God, fokus hy op enkeles, omdat dit die moderne wêreldsiëning supermark sterk oorheers, en omdat neoteïsme 'n bedreiging vir tradisionele teïsme inhou. Die vergelyking van verskillende oorheersende beskouings op die wêreldmark toon aan dat die beslissende elemente daarin betekenisvol met mekaar verskil. Tog is daar byvoorbeeld ateïsme wat in stryd met hulle eie wêreldbeeld die teïstiese liniêre siëning van die geskiedenis oorgeneem het. Karl Marx se idee van 'n toekomstige kommunistiese utopia is so 'n geval. So is ook BF Skinner se behavioristies-gemodifiseerde utopia in sy boek: *Walden Two* (1948) (Geisler 1997:20).

3.3 'n Nuwe RGU-dialektiek van Gees en werklikheid

In hoofstuk 1 is daar meer vanuit 'n filosofiese oogpunt gekyk na die Gees se alomvattende deurtastende éénheid met die werklikheid (Van Erkelens 1988; Strömberg 1966; Brunton 1979; Singh 1974). Dit beteken nie dat filosofiese insigte nie in hierdie hoofstuk te berde kom nie. My RGU-teologie met sy teologies-filosofiese onderbou, kan nie los van enige filosofiese momente fungeer nie. Tog word teologiese, of dan teologies-

pneumatologiese faktore in hierdie afdeling miskien sterker benadruk. En dit is die pneumatologiese slypkant van my teologies-filosofiese RGU-werklikheidsbeskouing, wat nou uitgelig word. My RGU-pneumatologie is nie net wetenskaplik, teologies en filosofies nie, maar óók polipolêr (veelpolig), pluralisties, globalisties, holisties, totalitêr, georden, en veral *prosesmatig*. Maar veronderstel 'n *prosesmatige RGU-pneumatologie* dan nie *prosesmatige beelde van God, die mens en die werklikheid* nie? Om hierdie vraag oor so 'n ingewikkelde saak te antwoord, word daar onder andere gekonsentreer op *prosesfilosofieë* en veral *prosesteologieë* - ook genoem: *panenteïsme*. Daar is agt belangrike wêreldbeelde en hulle gepaardgaande beelde van God en van die werklikheid: *tradisionele teïsme, deïsme, politeïsme, eindige (finite) godisme, ateïsme, neoteïsme panteïsme en panenteïsme* (Geisler 1997:16-22).

Teïsme bevestig dat daar 'n ewige, onbepaalde en oneindige persoonlike God bokant die universum is wat dit geskep het en in stand hou en daarin ook op bonatuurlike wyses kan ageer. Anders as ateïsme, sê teïsme dat die fisiese universum nie al is van dit wat daar is nie. En in kontras met panteïsme glo teïsme dat God nie te identifiseer is met al wat daar is nie. Die universum is nie God nie, en God is nie die universum nie. Vir teïste is God so verskillend van sy skepping as wat 'n skilder van sy skilderstuk is of soos 'n digter van sy gedig. Net soos God, druk kunstenaars hulleself in hulle werke uit maar transendeer dit tegelyk ook. Dit wil sê dat die Skepper veel meer is as sy skepping. Teïsme word dan verteenwoordig deur Judaïsme, Christendom en Islam (Geisler 1997:16-17).

Deïsme - of afwesigheidsgodisme - groei uit teïsme, met 'n God wat los bokant die universum is en nie daarin betrokke is nie. Dit is soos *teïsme minus wonderwerke*. 'n *Dualistiese wêreldbeskouing* het duidelik twee aparte en uitsluitbare wêreldes: die aardse en bowe-aardse, die hemelse en helse, die goeie en die slegte. En alle teologiese uitsprake moet dan in terme van so 'n dualiteit ontwikkel word. Hierin staan die goeie hemelse skeppergod dan ook los en verhef bokant die slegte aardse stoflikhede. Hierdie skeppergod het die wêreld net aan die gang gesit en toe teruggetree om dit op eie stoom te laat aangaan, soos wat 'n horlosiemaker homself distansieer om outonoom op sy eie voort te werk nadat hy 'n horlosie klaar gemaak het. Die dualistiese mensbeeld is 'n Grieks-filosofiese model waarvolgens die mens in homself 'n rustende en genoegsame wese is wat slegs tydelik in sy slegte aardse tronk-liggaam vertoef. Die dualistiese mens is egter nie 'n blote tweeheid (dualiteit) nie, maar 'n dialektiese tweeheid (dualisme). So 'n dualisme is 'n teorie waarvolgens twee beginsels of sake nie tot mekaar herleibaar is nie, maar wat tog met mekaar in verband gebring kan word - byvoorbeeld stof en gees, goed en kwaad. Aldus is die dualistiese mens nie 'n eenheid nie, maar 'n mens wat saamgestel is uit twee verskillende onherleibare dele of substansies: siel én liggaam, wat wel met mekaar in verband gebring kan word. Die goeie ewig-onsterflike siel is in 'n slegte tydelike en sterfbare liggaam wat 'n tronk is waaruit die siel bevry moet word. Hierdie sielsbevryding uit die sterflike liggaam is verlossing, saligheid, redding en heil. Teenoor dualisme staan monisme waar alles weer tot net één grondbeginsel herlei word. Die materialisme sê byvoorbeeld dat alles stof is en dat selfs die gees maar net 'n besondere manifestasie van stof is. In terme van 'n kritiese refleksie is dit duidelik dat die dualistiese mens nie van en selfs nie eers in hierdie wêreld is nie. Hier is hy volledig vreemd. Eintlik is hy vir homself vreemd want sy bese liggaam is nie wesenlik syne nie. Die wese van sy menswees lê in sy siel. Liggaamsminagting en die versuim van liggaamlike noodleniging raak dus nie die mens nie. Slegs geestelike versorging is voldoende. Dit beteken dat die dualistiese mens net 'n halwe mens is en nie 'n volledige mens nie. Om die liggaam te oorwin is om die kwaad te oorwin, want die kwaad word met die bese stof en stoflike liggaam vereenseenwig. In hierdie tydelike wêreld as 'n ingehokte gevangenis het die mens dus geen sosiale taak as roeping nie. Die wêreld moet verag en gevrees word, dis nie 'n permanente Edentuin waarin met vreugde vertoef en met blydschap gearbei kan word nie. Deïsme word verteenwoordig deur manne soos Francois-Marie Voltaire, Thomas Jefferson en Thomas Paine. Maar deïstiese sienings is ook gehuldig deur liberale vorme van die christendom (Heyns 1981:9, 11, 16; Geisler 1997:15-22). Deïsme word verteenwoordig deur manne soos Francois-Marie Voltaire, Thomas Jefferson en Thomas Paine. Maar deïstiese sienings is ook gehuldig deur liberale vorme van christendom (Geisler 1997:17).

Neoteïsme glo aan 'n oneindige persoonlike God met beperkings. Dis veronderstel om 'n nuwe en verbeterde weergawe van tradisionele teïsme te wees in die rigting van panenteïsme. Nes in teïsme, skep die neoteïstiese God die universum *uit niks (ex nihilo)*. Dit glo ook nes teïsme dat God op 'n bonatuurlike wyse in die wêreld kan ingryp en dat Hy dit dan soms wel ook doen. Maar anders as 'n teïstiese God, ontbreek die neoteïstiese God aan baie van die tradisionele teïstiese Gods-eienskappe: soos suiwer aktualiteit (nie potensialiteit nie), onveranderlikheid (onvermoë om te verander), simplisiteit (geén dele of komposisie nie), en 'n onfeilbare vermoë om vooruit te sien wat toekomstige vrye agente dalk mag doen. Al hierdie *sogenaamde teïstiese gebreke* is vir sommige neoteïste eerder *voordele* of *verbeterings* in die teïstiese Godsbeeld. Ander neoteïste, en insonderheid klassieke teïste, stem natuurlik nie hiermee saam nie. Hierdie konflik is dan die onderwerp van Geisler se boek (Geisler 1997:19-20).

Politeïsme of veelgodendom het baie gode bokant én in die universum. **Politeïsme** en **panenteïsme** is die enigste twee wêreldbeskouings wat versoenbaar is. Soos in hindoeïsme, is dit moontlik om in een uiterste impersoonlike realiteit - soos Brahman - te glo, en tog baie persoonlike manifestasies van hierdie uiterste realiteit te hê. Hindoeïsme spog met miljoene van gode. Aangesien slegs die uiterste oneindig kan wees - wat slegs as één alles beskou kan word - moet elkeen van hierdie baie gode beperk wees. Daar is natuurlik baie vorme van **politeïsme** wat nie met **panenteïsme** verbind is nie. Hulle bevestig baie beperkte gode anderkant en in die fisiese universum. In die konteks van hulle vele gode, is die godheid dus nie singulier nie. Dikwels het die gode elkeen hulle eie werkkringe. Soms is daar 'n oppergod in 'n panteon - soos Zeus - wat hoër as die ander is. Hierdie vorm van politeïsme, heet **henoteïsme**. In kontras met 'n deïstiese God, is politeïstiese gode aktief in die wêreld. Baie van die antieke kanaaniëte, griekse, egiptenare en romeine was **politeïste** wat 'n panteon van gode aanbid het. Natuurlik het verskeie vorme van teïsme (of monoteïsme) hierteen gereageer, beginnende met jудаïsme, christendom en islam. Maar teïsme het egter eventueel in deïsme, beperkte godisme en selfs in ateïsme ontaard. Twee groeiende bewegings, moderne mormonisme (Smith 1943:349-532) en toordery of duiwelskunste, hang ook 'n pluraliteit van gode aan (Geisler 1997:18-19).

Beperkte godisme poneer 'n eindige en beperkte intelligente God wat beide bo én in sy skepping is. In vele opsigte is die moderne beperkte godisme - deur middel van deïsme - 'n gereduseerde weergawe van teïsme. God word progressiewelik in elkeen van hierdie sienings gekrimp. Deïsme verskraal teïsme se onbeperkte skeppende, onderhoudende en wonderwerkende God tot 'n nie-onderhoudende en nie-wonderwerkende God wat wel onbeperkte skeppingskrag het. Beperkte godisme verklein dan weer die deïstiese God deur wel sy skeppende krag te erken maar die onbeperkteheid van hierdie skeppingskrag te ontken. God is tegelyk bokant én in die universum maar is beperk in sy aard en krag. Beperkte godisme vind antieke wortels in Plato en moderne manifestasies van in John Stuart Mill, William James, Peter Bertocci, en meer reserant, Rabbi Harold Kushner, die outeur van *When Bad Things Happen to Good People*, en *How Good Do We Have to Be?* (Geisler 1997:17-18).

Ateïsme het géén God in of bokant die universum nie. **Ateïsme** dra weer die verskraling van God deur tot 'n punt van totale ontkenning. Dis die teenoorgestelde van teïsme. Die universum is al wat daar is. Anders as panteïsme ontken dit dat die universum God is. En in kontras met teïsme sê ateïsme dat daar géén God iewers bestaan nie, nóg in die universum, nóg daarbó die universum. Die kosmiese universum is al wat daar is. En inderdaad glo sommige ateïste dat die universum (energie) ewig is. Daarby glo alle ateïste dat die universum selfonderhoudend is. Van die bekendste ateïste was Karl Marx, Friedrich Nietzsche en Jean Paul Sartre (Geisler 1997:18).

Panteïsme glo álles is God, en God is álles. Dus is God die universum, en die universum is God. Panteïsme het wortels gehad in die laat Griekse neoplatonisme van Plotinus (3e eeu A.D.) en die moderne rasionalisme van Spinoza (17e eeu). Panteïsme het in die ooste voort ontwikkel in hindoeïsme en sekere vorme van boedhisme. Derhalwe word **panteïsme** sterk verteenwoordig deur sekere vorme van *hindoeïsme*, *zen boedhisme*, *christian science* en vele *nuwe era* (new age) religieë. Verwant aan beide teïsme (God *bo* én *in* die universum) en panteïsme (alles *is* God) het 'n nuwe wêreldsiening: **panenteïsme** (God is *in* alles) rondom die

eeuwenteling van die 20e eeu ontstaan.

Volgens **panenteïsme** is *God in die universum* soos 'n verstand in 'n liggaam. *Alles is in God en God is in alles*. Die universum (realiteit) is al wat daar is, en God kan nie meer wees as wat daar is nie. En aangesien God onbeperk is, kan daar nie meer as God wees nie. Daarom is alles wat bestaan deel van God. Die Skepper en sy skepping is twee verskillende maniere om die een realiteit te bekijk. God is die universum (of die alles) en die universum is God. Daar is uiteindelik slegs één (ultimate) realiteit, nie baie verskillende realiteite nie. Die fisiese universum is God se liggaam - ook genoem die negatiewe fisiese pool van God. God se ewigheid en oneindige potensialiteite bokant die werklike universum, is God se ander positiewe pool. Daarom word God ook bipolar genoem. 'n RGU-pneumatologie sou hierdie bipolariteit van God vertolk as een van God se onbegryplike maar versoenbare paradoksale dubbelsinnighede - soos onder andere goed én kwaad, haat én liefde, lewe én dood, val én opstanding, skepping én herskepping, ensovoorts. Omdat God se universumliggaam voortdurend prosesmatige verander, is **prosesteologie** 'n ander naam vir panenteïsme. In sommige opsigte kom panenteïsme en tradisionele teïsme ooreen. Beide het net één God - monoteïsies - wat veel meer as die fisiese universum is. Daar is ook verskille. Weens panenteïsme se God wat met sy fisiespolige wêreldliggaam identifiseer, skep Hy nie soos by teïsme uit niks (*ex nihilo*) nie, maar uit sy eie ewige potensiële bronne (*ex Deo*). Panteïsme het hier gemeenskaplike gronde met panenteïsme. Sommige van die bekende panenteïste is: Alfred North Whitehead, Charles Hartshorne, Schubert Ogden, John Cobb, en Lewis Ford (Geisler 1976, 1997:16-22; Geisler & Watkins 1989; Heyns 1981:9, 11, 16; Kushner 1983, 1996; Smith 1943:349-532, Watkins 1996, Sartre 1959:57; Brunton 1979; König 1975:239-240).

Mense met **verskillende beskouings oor God en wêreld**, sal dikwels dieselfde feite op verskillende maniere sien en vertolk. Byvoorbeeld, **christen teïste** sien die *uiterste grand-realiteit* as 'n *persoonlike Vader*, terwyl baie **panteïste** dit as 'n *onpersoonlike krag of mag* beskou. **Ortodokse christene** kyk na Christus se leë graf as bewys van 'n wonderwerk. **Deïste** en **ateïste** daarenteen soek weer na 'n natuurlike verklaring vir vrae oor hoe Jesus na sy dood herleef het, en indien Hy wel gesterf het, wie dan sy liggaam gesteel het.

Tradisionele **teïsme** is duidelik te onderskeie van alle ander wêreldbeskouings. Met die uitsluiting van politeïsme wat versoenbaar is met panteïsme, is elke wêreldvisie logies eksklusief van alle ander wêreldsienings. Die uitspel van hulle verskille sal help om die onderskeidenheid van teïsme te verstaan, wat weer meer lig sal werp op **neoteïsme** - die eintlike onderwerp van Geisler se boek. **Teïste** - jode, christene en moslems - sien in fossielverslae bewyse van skepping. Naturaliste - insluitende ateïste, panteïste, panenteïste en selfs hedendaagse deïste - sien weer daarin die bewyse vir 'n naturalistiese evolusie. Waar teïste verwag om slegs één sterflike lewe te leef, die dood te oorwin en dan later onsterflik opgewek te word in dieselfde liggaam waarin hulle vir ewig 'n persoonlike gemeenskap met 'n persoonlike God sal hê, verwag die nie-teïste dit nie. Meeste panteïste glo in reïnkarnasie in ander sterflike liggame totdat hulle hul karmas opgebrand het en met 'n onpersoonlike god verenig. Ateïste verwag in die algemeen bloot om te sterf en dan uitgewis en nie-bestaande - non-eksistent - te raak.

'n Getabuleerde vergelyking van **teïsme, panteïsme en ateïsme** illustreer duidelike verskillende sienings oor die oorsprong, aard en destinasie van die wêreld en van menslike wesens. Aldrie verskil ook oor die aard van waarheid en waardes, met net teïsme wat sê dat dit absoluut is (Watkins 1996). Natuurlik maak dit 'n wêreldse verskil in hoe iemand dink en ageer. Die ateïstiese Sartre het gesê dat sonder God niks gebeur terwyl jy lewe nie. Die landskap verander, mense kom in en gaan uit, en dis al. Daar is geen beginne nie. Dae word op dae gestapel sonder ritme of rede, 'n eindelose eentonige byvoeging (Sartre 1959:57). Vervolgens dan 'n skematiese voorstelling deur Geisler (1997:21) van die verskille tussen hierdie drie genoemde wêreldbeelde:

Wêreldbeeld	Teïsme	Panteïsme	Ateïsme
God	God maak alles	God is alles	Glad geen god nie
Wêreld-oorsprong	Uit niks	Uit God	Uit materie
Wêreldbeeld	Teïsme	Panteïsme	Ateïsme
Wêreld-aard	Geskape gees-materie	Ewige Gees	Ewige materie
God/wêreld	God is daarbo	God is die wêreld	Wêreld sonder God
Mens-oorsprong	Skepping	Emanasie/uitvloeiing	evolusie
Siel/ Liggaam	Siel & liggaam	Slegs siel	Slegs liggaam
Na die dood	Opstanding	Reïnkarnasie	Annihilasie
Mens-destinasie	Met God wees	In God versmelt	Annihilasie
Moraliteit	Absoluut	Relatief	Relatief
Waarheid	Absoluut	Relatief	Relatief
Geskiedenis	Linêr	Siklies	Chaaties

Wat betref **waarheid** en **waardes** het sekere dinge vir teïste uiterste (ultimate) waardes omdat God hulle so toebedeel het. Menslike lewe is byvoorbeeld heilig/sakraal omdat God dit in sy eie beeld gemaak het. Dit beteken dat daar goddelike verpligtinge is om lewe te respekteer en absolute beletsels teen moord is. Vir 'n ateïs daarenteen het lewe slegs die waarde wat ons daaraan gee. Hierdie waarde is nie gewyd/sakraal of goddelik nie, dit is bloot humanisties. Dis nie absoluut nie, maar relatief. Dikwels is ateïste *utilitariane* - met die opvatting dat sedelike waardes deur nuttigheid bepaal word (Kritzinger et al 1972:1123) - wat glo dat 'n daad goed is as dit goeie resultate lewer en dis boos as dit nie goeie resultate lewer nie. Dus is daar 'n radikale verskil in die waarde van dieselfde daad in hierdie twee onderskeie strominge.

Net soos vir Geisler is verdere besprekings van panenteïsme vir 'n RGU-pneumatologie belangrik. Maar in teenstelling met Geisler wat panenteïsme as uiters negatiewe gevaar vir evangeliese teologie beskou, wil 'n RGU-werklikheidsbeskouing juis eerder poog om sinvolle en vrugbare teologies-filosofies raakpunte te ontdek en uit te bou. Geisler (1997:11, 43) beskou natuurlik op 'n negatiewe wyse panenteïsme as *die herskepping van God in die beeld van 'n mens* (Rm.1:21). Hieroor reageer 'n RGU-pneumatologie later. Terwyl neoteïsme oftewel nuwe teïsme 'n uitspruitel van klassieke teïsme is, het dit nietemin ernstige mutasies ondergaan in die rigting van *panenteïsme*, ook genoem *prosesteologie*, want dit sien God as 'n reuse veranderlike prosesmatige wese of organisme met twee pole. Die kruisteling van jong teïste en panenteïste het 'n nuwe spesie van neoteïsme geproduseer. Om dus neoteïsme goed te verstaan moet na die anderkant van neoteïsme se teïstiese en panenteïstiese herkoms gekyk word (Geisler 1997:43). 'n Kontras tussen *tradisionele teïsme* en *panenteïsme* kan soos volg veraanskoulik getabuleer word:

TWEE SIENINGS IN KONTRAS

	TEÏSME	PANENTEÏSME
God is	Skepper van die wêreld	Direkteur van die wêreldproses
God is	Skep uit niks (ex nihilo)	Skep uit God (ex Deo)
God is	Soewerein oor die wêreld	Werkend met die wêreld
God is	Onafhanklik van die wêreld	Dialekties afhanklik van die wêreld
God is	Onveranderlike Wese	Veranderlik wordende Wese

God is	Absoluut perfek	Groei in perfektie
God is	monopolêr (eenpolig)	Bipolêr (tweepolig)
God is	Aktueel onbeperk	Aktueel beperk

Die panenteïstiese model van God kom van ver af. Terwyl Plato se kosmos nie werklik deel van God was nie, was sy God nietermin beperk en in stryd met die chaos om dit tot 'n kosmos te vorm. Plato gee dus die dualistiese agtergrond wat twee pole in die panteïstiese godsbegrip geword het. Selfs voor Plato is Heraclitus (c.500 v.C.) se filosofie dat alles in voortdurende verandering is 'n voorloper van die proses-idee. Desnieteenstaande het hy 'n onveranderlike Logos ten grondslag daarvan. GWF Hegel (c. 1831 in Geisler 1997:49) van die moderne wêreld se God ontplooi die wêreldproses progressiewelik. Dit was 'n ander betekenisvolle tree na panenteïsme. Dink ook aan H Spencer (c.1903 in Geisler 1997:49) se kosmiese evolusionisme waarvolgens die hele universum gesien is as 'n ontvouing en ontwikkelingsproses. Onmiddellik hieropvolgend is Henri Bergson se *Creative Evolution* (1907) van lewenskrag (life force/*elan vital*) wat evolusie in spronge voortdryf. Later in 1935 het hy dié krag met God geïdentifiseer. Vroeër het Samuel Alexander in sy werk: *Space, Time, and Deity* (1920) baanbrekerwerk gedoen met 'n prosesbeskouing van God se verwantskap met die tydelike universum. Afgesien van baie wortels vir panenteïsme is Whitehead en sy leerlinge Hartshorne en Ogden die hoofstam daarvan. In toevoeging tot hulle is Lewis Ford met sy boek: *The Lure of God*, waarin God se rol beklemtoon word as kosmiese Verlokker wat vrye kreature nooit sal oorrumpel nie, maar bloot verloklik sal probeer oorhaal om sy oorhoofse doel aan te hang (Geisler 1997:47-49).

Hoewel die prosesteologie van panenteïsme skynbaar sterk op die toekoms gerig is, word hierdie rigting veral gekenmerk deur 'n skerp reaksie teen die ou Aristoteliaanse opvatting van 'n statiese God en 'n statiese werklikheid. Hulle sien die ganse werklikheid en in besonder die mens as een groot dinamiese proses van gebeurtenisse (events). Teenoor die ou Aristoteliëse heelal wat basies bestaan uit vaste substansies - gegewandhede soos molekules, bome, diere ensovoorts - stel die panenteïste vanuit die moderne fisika dat die heelal basies uit dinamiese gebeurtenisse bestaan. Die werklikheid is in die geheel en in elke onderdeel 'n dinamiese opeenvolging van gebeurtenisse. Die panenteïstiese godsbeskouing word dus in beginsel vanuit hulle werklikheidsbeskouing afgelei (König 1975:239).

Geisler (1997:49-50) wys spesifiek daarop dat anders as klassieke teïsme se God wat suiwer aktualiteit is, het die panenteïstiese God twee pole of nature: 'n aktuele (die wêreld) en 'n potensiële (bokant of anderkant die wêreld). Hierdie twee pole openbaar kontrasterende attribute, soos noodsaaklik-toevallig, onbeperk-beperk, en ewig-tydelik. Alle panenteïste stem met hierdie twee-poligheid van God saam. Alle panenteïste glo ook dat God veranderlik, beperk en temporeel (tydelik) in sy aktuele wêreld-pool/natuur is. En alle panenteïste bevestig dat sy potensiële bowe-wêreldlike pool onveranderlik en ewig is. Die hoofverskil tussen verskillende panenteïste in hoe hulle God sien, is of God (soos Whitehead glo) in sy aktuele wêreldpool slegs één aktuele entiteit (events/gebeurlikheid) is, en of God (soos Hartshorne beweer) 'n hele samelewing van aktuele gebeurlikhede (events) is. Cobb verwerp die splitsing van God se twee pole/nature. Want vir hom ageer God as 'n eenheid, nie bloot in een pool of die ander nie. Skematies kan God se potensiële transendente natuur/pool en sy aktuele immanente wêreldpool voorgestel word soos volg:

DIE PANENTEÏSTIESE GOD SE TWEE POLE OF NATURE

Primordiale of oorspronklike pool/natuur	Konsekwente of gevolglike pool/natuur
Potensiale natuur	Aktuele natuur
Wat God kan wees	Wat God aktueel is
God se Verstand (Gees, Denke)	God se Liggaam

God se visie	God se doelwitbereiking (achievement)
God se onbewuste drywing	God se bewuste realisering
Konseptueel	Fisies
Abstrak	konkreet
Bowe-wêreldlik (transendent)	Aktueel binne-wêreldlik (immanent)
Ewig	Tydelik
Absoluut	Relatief
Onveranderlik	Veranderlik
Onvernietigbaar	Vernietigbaar
Onbeperk	Beperk
Noodsaaklik	Toevallig
Ewige objekte	Aktuele entiteite

(Geisler 1997:50).

Hartshorne sê dat God en wêreld in hulle konkreetheid een is. Dit is in hierdie sin dat hy dan ook sê dat God die geheel (wholeness) van die wêreld is (Hartshorne 1962:26). Maar daar is meer omtrent God as die wêreld: sy aktuele konsekwente konkrete wêreldliggaam of wêreldpool. God het ook 'n oorspronklike primordiale bowe-wêreldlike pool. Dit beteken egter nie dat God in panteïstiese sin absoluut identies met die wêreld is nie. God deurding of deurweek die wêreld letterlik in sy konkrete pool maar sonder om die individualiteite van sy skepsele te vernietig. God bereik hierdie doelwit deur die totaliteit van alle gewone oorsake en effekte in Homself in te sluit, sonder om identies daarmee te raak. Aldus is die wêreld in God, maar Hy is onderskeibaar hoewel nie afgeskei van die wêreld nie (Hartshorne 1964:348).

Hartshorne verduidelik God se verwantskap met die wêreld as 'n gees-liggaam (mind-body) verhouding. Hy sê dat die menslike liggaam werklik 'n wêreld van individue is, en dat die verstand (mind) vir daardie liggaam soos 'n inwonende God is (Hartshorne 1964:177). Soos wat die menslike verstand verwant is tot die menslike liggaam, so is God vir hom verwant aan die wêreld. Nes mense het God direkte beheer oor sy wêreld-liggaam. Op 'n soortgelyke wyse beïnvloed God die lewende fede van sy kosmiese liggaam, en hulle binvloed Hom. Die verskil tussen die twee onderskeie menslike en goddelike verstand-liggaam-verhoudings is dat God se bewustheid van wat in sy wêreld-liggaam plaasvind altyd duidelik en gedistingeerd (onderskeidend) en allesomvattend is. Daarenteen is die mens se bewustheid van wat in sy eie liggaam gebeur in die algemeen onduidelik en altyd gedeeltelik of fragmentaries (Hartshorne 1964:184-185). Aangesien die wêreld God se liggaam is, is die aktuele wêreldliggaampool se samestelling uiters belangrik om God se aktuele natuur te verstaan. Daar is *verskeie eienskappe van God se aktuele wêreldliggaampool*:

Allereers is die wêreld *pluralisties*. Dis opgemaak uit baie aktuele entiteite (events/gebeurlikhede), wat Whitehead definieer as *finale feite, druppels van ervaring, of aktuele okkasies*. Vir hom is die wêreld dus 'n atomistiese reeks van gebeure. God se aktuele wêreldliggaampool is dus ongeneeslik atomisties (Whitehead 1960:95). Daarom is God nie vir Whitehead 'n absolute simplistiese wese soos wat klassieke teïsme dit wil hê nie. God is eerder 'n hoogs komplekse wese in beide sy pole: potensiele én aktuele nature.

Dan is die wêreld tweedens in 'n *proses*. Verandering is fundamenteel tot God se aktuele wêreldliggaampool. Volgens Whitehead bewys die idee van 'n ewigduurende substans, hetsy dit of essensieel of toevallig is, dat dit in sigself 'n misverstand is (Whitehead 1960:122). Daar is géén absolute vaste konkrete wese nie, alles is wordend (becoming). Die vermoë tot wording lê in die aard van elke wese wat 'n potensiaal is vir elke wording. Daar is 'n wording van kontinuïteit, maar geen kontinuïteit van wording nie. Hartshorne (1964:13, 118)

sê weer dat wording nie 'n spesiale modus van realiteit is nie, maar eerder die realiteit se oorhoofse karakter. In feite is wording die realiteit self. En aangesien die verlede alreeds geword het en die toekoms nog nie geword het nie, kan slegs die huidige teenswoordige moment word, dit wil sê in die skeppingsproses van wording wees. Vir Hartshorne is elke veranderende teenswoordige *nou* die werklikheid. Dit beteken dat die wêreld en elke wese daarin, asook veral God, in 'n voortdurende staat van groot skeppingsvloeibaarheid verkeer en elke oomblik/moment opnuut geskep word. Met elke nuwe gebeurlikheid is daar nuwe atome, nuwe seile, nuwe plante, nuwe diere, nuwe mense – selfs 'n nuwe God. Vir Hartshorne beteken elke nuwe gebeurlikheid (event) 'n nuwe God, net soos wat die mens elke moment 'n nuwe mens is. (Hartshorne s.a.: 211; Geisler 1997:51-52).

Derdens is die *wêreld georden*. Ongeag die atomistiese gedistingeerdheid en aanhoudende verandering in die universum, is daar 'n geordendheid wat deur God se potensiële transendente pool gegee is aan sy aktuele wêreldliggaampool en alle ewige objekte (vorme) in die fisiese aktualiteite van die evoluerende universum (Whitehead 1960:134; Geisler 1997:52). In feite is God self die orde van sy aktuele wêreldliggaampool. Hy gee nie net die orde daarvan nie, maar konstitueer dit ook self. Dit is dan Whitehead se ekwivalent vir die *teleologiese argument* om God te bewys. Sy argument is dus dieselfde as die argument dat die *ontwerp* van die wêreld 'n *Ontwerper* impliseer. So sal orde in die skepping dan bewys dat daar 'n *Ordenaar* moet wees, behalwe dat in panenteïstiese God en die wêreld nie twee verskillende wesens is nie. Kan 'n mens werklik sê dat panenteïsme die probleme van dualisme uitskakel? (Geisler 1997:52).

Dis nie vir ons bespreking so belangrik om verder in te gaan op Geisler se bespreking van die panenteïstiese God se verdere eienskappe soos dat God *persoonlik* is, dat Hy *aktueel beperk, tydelik en ruimtelik* is, en dat Hy *aktueel in kennis beperk* is nie. Maar dis miskien tog belangrik in die lig van 'n *RGU-model se liefdesteologie* om te kyk na die panenteïstiese idee dat God *oppertste Liefde* is. *Goddelike liefde* is die eienskap wat volgens Hartshorne (1964:31) die Godsidee veelomvattend verstaanbaar opsom. Liefde is die empatiese realisering in jouself van die begeertes en ervarings van andere sodat een wat liefhet lyding kan toedien slegs in soverre as hy/sy vrywilliglik en ten volle in sigself lyding ondergaan. In die panenteïstiese godsidee van liefde is daar dus van emosionele empatiese maelewing in God sprake. Menslike wesens het onvoldoende of onvolmaak lief, want hulle kan nie ten volle weet en empaties ingaan tot 'n ander se ervaring en verlangens nie. Maar God kan alles adekwaat (volmaak) liefhê, want hy voel alle begeertes vir wat dit is, en ervaar alle ervarings soos wat hulle is (Hartshorne 1964:155-156). Slegs Hy verstaan onwyfelend en probeer om sy skepsele te help, en slegs Hy neem tot Homself die verskillende vreugdes en hartseer van alle andere, en slegs sy geluk is hoogs in staat tot verandering as 'n gevolg (Hartshorne 1964:111). En omdat God alles ten volle liefhet, hoogs besorg is oor alle verskille, en gevolglik besonder simpatiek empaties teenoor hulle respondeer, is Hy die perfekte Minnaar (Hick 1966:30; Geisler 1997:54). In hierdie panenteïstiese liefdeslig kyk ons dan na die panenteïstiese aard van die skepping.

In panenteïstiese sin is God nie net die Skepper van die wêreld nie. Hy is ook die besturende Direkteur van wêreldprogressie se ewigdurende proses. Die ewige universum wat net so ewig soos God is, word deur God van ewigheid af geformeer. God is dus nie vóór nie, maar mét die hele skepping saam. Hy lei maar bloot net die wêreld se kontinuerende vooruitgangsproses. Skepping uit niks (*ex nihilo*) soos wat teïsme glo, is vir panenteïsme té dwingend. Daarom is die versoeking om God se skeppingskrag by wyse van dwingende krag – soos byvoorbeeld God se wil – te interpreteer vir panenteïsme onvrugbaar. Ford (1972:201) sê dat indien die hele geskape orde vir sy bestaan van God se wil afhang, dat dit dan aan sy volle beheer onderworpe moet wees. En in soverre as wat Hy die wêreld deterministies beheer, is Hy dan vir die boosheid (evil) verantwoordelik, direk in terme van die natuurlike orde, en indirek in die geval van die mens (Ford 1985; Geisler 1997:55).

In een opsig is die oorspronklike skepping van die universum uit bestaande materiaal (*ex materia*). Maar hierdie stof wat ewig is, is nie materiaal nie, maar die ryksdimensie of gebied (realm) van ewige vorme of potensialiteite nes Platoniese ewige idees wat beskikbaar is vir God om hulle ingang in die voortgaande wêreldprogressie as verskeie aspekte van aktuele entiteite (events) te orden en aan te spoor. Aangesien die

ryksgebied van ewige objekte God se primordiale of oorspronklike natuur-pool is, is die beweging van skepping ook uit God (*ex Deo*) - dit wil sê vanuit God se potensiele bowe-wêreldlike pool tot sy aktuele wêreldliggaampool. Dus beweeg die realiteit vanuit die onbewuste tot die bewuste, vanuit die potensiele tot die aktuele, vanuit die abstrakte tot die konkrete, van ewige vorme tot tydelike feite (Geisler 1997:55).

Maar dis *kreatiwiteit* wat hierdie beweging aanvuur en aktualiseer? *Kreatiwiteit* is die beginsel van nuutheid (novelty). *Kreatiwiteit* introduceer nuutheid in die aktuele wêreld. Die toepassing van hierdie uiterste beginsel van kreatiwiteit tot elke nuwe situasie laat *kreatiewe vordering* ontstaan. Selfs God is gegrond in kreatiwiteit. Want elke aktuele entiteit (event), insluitende God, is 'n skepsel wat getransendeer word deur die kreatiwiteit wat dit kwalifiseer. Derhalwe deel alle aktuele entiteite met God sy karakter van self-veroorsaking (Hartshorne 1967:113-114; Geisler 1997:55).

Daar is dus 'n self-veroorsakende beweging in God self vanuit sy potensiele bo-aardse natuurpool tot sy aktuele fisiese wêreldliggaampool. God is dus 'n self-veroorsakende wese wat in 'n konstante proses van wording verkeer. Gevolglik is die skeppingsproses 'n ewige aanhoudende proses van God se eie self-realiserings. Daarom sê Hartshorne dat God in sy konkrete *de facto* staat wêreldliggaampool in 'n sekere opsig selfgemaak is, soos wat elke kreatuur spontaan ontspring in wesenlikheid as iets meer as wat enige kousale voorafgaandes definitief kan impliseer. In 'n ander opsig, of kousaal geproke, is God in sy laatste konkrete nuwe staat gesamentlik gemaak of geproduseer deur Homself én die wêreld toe hulle nog elkeen in sy vorige staat was. Whitehead sê dan dat ons nie blote medeskeppers met God van die wêreld is nie, maar in die laatste analise medeskeppers is van Homself (Whitehead 1960:169; Geisler 1997:55). En dis teen hierdie skepping van God in die beeld van die mens wat Geisler (1997:11) onder andere kapsie maak.

Dit bring ons by die aard van die boosheid in die wêreld. Omdat God vir panenteïste slegs relatief perfek is, is sy groeiproses na perfektie nooit perfek nie. Aldus is boosheid altyd deel van die universum. Hiervolgens moet die aktuele wêreld nie gesien word as óf suiwer ordelik óf suiwer chaoties nie. Vir panenteïste wys die immanensie van God dat suiwer chaos in die wêreld onmoontlik is (Whitehead 1960:529; Geisler 1997:56). God doen alles moontlik om die meeste uit elke moment in wêreldgeskiedenis te haal. Die beeld waaronder hierdie operatiewe groei van God se aktuele natuurpool die beste verstaan kan word, is dié van 'n sagte besorgdheid dat niks verlore is nie (Ford 1972:201; Geisler 1997:56). Boosheid is dan alles wat strydig is met hierdie goddelike pogings op enige gegewe tydstip. Omdat God nie die wêreld dwing nie, maar slegs oorreed, kan Hy nie die bose vernietig nie. Hy moet eenvoudig maar net daarmee saamwerk en die beste doen om dit te oorwin (Geisler 1997:56). God se selfrealisering is nooit perfek nie, maar ook nooit totaal inkompleet nie. Goddelike oorreding sal radikaal respondeer tot die probleem van boosheid en dan eenvoudig ontken dat God volle beheer oor die wêreld uitoefen. Plato het dit probeer uitdruk deur te sê dat God sy bes doen om weerspannige materie te probeer oorreed om die indruk van goddelike ideevorme aan te neem (Whitehead 1960:517; Geisler 1997:56).

Volgens Whitehead is die aard van boosheid dat die karakter van dinge wederkerig obstrukties is (Hartshorne 1962:14; Geisler 1997:56). So, dit wat 'n beperkte God nie kan oorreed om in die oorhoofse eenheid van die aktuele wêreld in te pas nie, is boosheid. Onversoenlikheid, onaanpasbaarheid of teenstrydigheid is dus boosheid. Boosheid is ongepastheid, ongerymdheid, wanverhouding en dispariteit. Dit kom myns insiens neer op *liefdeloosheid*, haat, nyd, afguns, tweedrag en partyskap in alle vorme van verhoudinge - wat Paulus dan die werke van die vlees noem (Gal.5:16-17). Vir die panenteïs is boosheid soos die oorskot stukke van glas wat nie in die gekleurde glasvenster inpas nie. Maar daar moet onthou word dat die prent (orde) van die wêreld elke flietende sekonde verander, en dit wat nie die een moment inpas nie, mag die volgende moment wel inpas. In hierdie sin sou boosheid dus nie só vreeslik negatief wees nie. Hiervolgens is boosheid maar net die afvalstukke van die goeie wat nie inpas nie, wat strydig is met die gegewe geordendheid van die wêreld op 'n gegewe moment. In 'n ander moment kan dit wat boos, sondig of strydig is, weer goed raak omdat dit wel in 'n ander gegewe moment by die geheelbeeld van die aktuele wêreld mag inpas (Geisler 1997:56).

'n Bespreking van boosheid lei weer tot die verdere bespreking van die aard van mense se vrye keuse. Hartshorne (1962:14) hou vol dat boosheid of tragedie in vryheid of kreatiwiteit gesetel is. Derhalwe is alle vrye kreature onvermydelik meer of minder gevaarlik vir ander kreature. En die mees vrye kreature is die mees gevaarlikste (Geisler 1997:56). Maar saam met die potensiële misbruik van vryheid kom ook die potensiële geleenthede van vryheid. Daarom kan die ideaal nie wees om die risiko van boosheid vir altyd uit te skakel nie, want dan sal nuwe geleenthede vir die goeie ook uitgeskakel wees, en sal daar 'n arbitrêre toetstilstanding wees tot verdere realisering van die onuitputlike moontlikhede van die goeie (Ford 1972: 202-203; Geisler 1997:56). Met universele vryheid kom ook universele risiko. God kan niks meer of niks minder waarborg nie.

Volgens Whitehead is die mens 'n persoonlike wese met sy eie vrye keuse. Alle mense het hulle eie subjektiewe doelwitte. Hulle beoog of beplan uiteindes; hulle het finale oorsaaklikheid. God gee oorhoofse doelwitte vir die wêreld en hy voorsien 'n aanvanklike subjektiewe doelwit van stootkrag vir alle dinge. Dit wil sê dat God die aanvanklike rigting voorsien en daarstel, maar die kreature is verantwoordelik vir hulle eie aktualiserings (Ogden se *Faith and Freedom*, pp.76-7 in Geisler 1997:57). Ogden sê dat selfs hoewel God opperkragtig is, Hy nie ten volle die besluite van andere kan determineer nie. Maar Hy kan egter by wyse van sy eie vrye besluite die beperkinge van die vryheid van andere optimaliseer. Want as God andere meer of minder vryheid toelaat as wat hulle werklik het, sal daar meer kanse wees van boosheid as van goed wat uit hulle besluite sal voortkom eerder as andersom (Aquinas 1991:1a.a.1; Geisler 1997:57). Vergelyk Geisler (1997:57-70) en König (1975:239-241) se kritiek op die panenteïsme. Verwys na hoofstuk 1 van my studie rakende Van Erkelens (1988:12, 215) se Godsbeeld vanuit sy stryd om sin van die werklikheid te maak.

Uit alles wat tot hertoe gesê is, behoort dit duidelik te wees dat 'n *RGU-pentekostalisme* sal gedy binne die kompleks-geïntegreerde RGU-netwerk van die volle kompleksiteit (Kriel 1988:55) van 'n allesomvattende RGU-perspektief (Gutierrez 1987:88) van *multidimensionaliteit* (Neven 1980:14-15; Stoker 1967:73-77; Heyns 1986:12). Bosch (1979:231) waarsku ook teen reduksionistiese *eendimensionele* interpretasies. Noordmans se *multidimensionele* teologie vind ook goeie koppelings met my voorgestelde RGU-pneumatologie.

3.4 'n Nuwe RGU-dialektiek van Gees en Woord

Onder hierdie opskrif kyk ons na paradoksale *RGU-dubbelsinnighede* van 'n RGU-Godsryk se universongerigtheid. 'n RGU-pneumatologie is nie net pneumatologies radikaal, gedifferensieerd en universongerig nie, maar ook ingestel op dialektiese funksioneringe van alle dubbelsinnighede in die Gees se RGU-koninkryksdom. Een van daardie talle paradoksale dubbelsinnighede in die Gees se RGU-universum, ontplooi in terme van verhoudings tussen *Gees én Woord*, wat in baie teologieë - ook in pinksterteologie - soms waterdig van mekaar geskei word, maar wat eintlik in 'n RGU-teologiese sin veronderstel is om dialekties-geïntegreerd tot mekaar te respondeer by wyse van *twee ineengevlegde geskaphedslyne*: die een wat *geprosesseer* word *vanaf die Woord na die Gees*; en die ander wat *vloei vanaf die Gees na die Woord*.

Karl Barth (1980:1, 203) handhaaf skynbaar 'n *dialektiek* tussen *Woord* (=Jesus) en *Gees*. In die *inkarnasie* van die *Woord* (=Jesus) lê God se vryheid vir mense. En in die *uitstortings* van die *Gees* is die vryheid van mense vir God. In vryheid openbaar God Homself dus kenbaar in sy dade. Vir Barth is Góð die Een wat in vryheid liefhet. Hierdie liefde en vryheid in God is iets unieks. Deur *Jesus Christus* (=Woord) kry ons die inhoud van hierdie vrye liefde van God. Maar in en deur die *Gees* kry mense liefdevolle vryheid om teenoor God se liefdevolle vryheid te reageer (König et al 1975:34-43). Barth kan vanuit sy siening dat alle inisiatiewe eintlik by Góð moet begin en daervandaan na mense vloei, heel moontlik die *Geespool* van sy teologiese *Gees-Woord-dialektiek* verabsoluteer ten koste van die *Woordpool*. Nürnberger (1975:372e.v.) draai die orde net om. 'n RGU-pneumatologie streef na 'n holisties-geïntegreerde ewewigtigheid in die vele dialektiese RGU-verwantskappe van die *Gees < > Woord* - dit wissel na gelang van omstandighede. Soms is die Gees voorop, soms weer die Woord - dis tydruimtelik relatief van aard, afhangende van besondere behoeftes van God se RGU-mensdom in sy RGU-Godsryk.

Noordmans (1949:189-190) wil keer dat die **Gees** in blote *filosofiese spekulasies, idealismes of psigologiese faktore* opgaan - iets waarteen pinksterleoue ook walgooi (Möller 1975:151e.v.). Oor hierdie aspek in Noordmans se skynbaar vroeë teologie, sal my RGU-reaksie later kritiek lewer. Dit is egter Noordmans se hantering van 'n dialektiek tussen **Gees** en **Woord**, wat vir die huidige bespreking belangrik is. Wat die charismata betref, verskil die ekonomie van die Gees vir Noordmans (1949:189-190) nie soveel van dit wat ons in die evangelies aantref nie. Omdat die Godsryk nie plotseling op die pinksterdag in die Gees opgaan nie, sê Sondag XXI dat die Seun van God vir homself 'n gemeente vergader deur sy **Gees** en **Woord**. Hierdie twee: Gees en Woord, moet verbonde bly. Sonder die **Woord** sou die **Gees** 'n spooksel wees. Maar net soos *Jesus (Woord)* by sy verskyning (Lk.24:39; Hd. 1) het die **Gees** ook liggaamlikheid. Elders lewer ek kritiek op Noordmans se dualistiese skeiding van Gees en ander menslike lewensbedrywe soos filosofie, ideologie, psigologie en so meer.

Dis egter by die besondere wyse waarop Noordmans sy *dialektiek* van die **Gees** én die **Woord** implementeer, waarin Nünberger by Noordmans kan kers opsteek. Die noodsaaklikheid van 'n gelyke interverwante dialektiek tussen **Gees** én **Woord** lê in Noordmans se aandrang dat **Gees** én **Woord** onlosmaaklik verbonde moet bly. Maar let op na die uitruilbaarheid van Noordmans se begripsgebruik, en die versigtige wyse waarop hy sy begrippe: **Gees** én **Woord**, inspan. Die *belangrikheid* van die **Gees** word enersyds vooropgestel as die Seun van God vir homself 'n gemeente vergader deur sy **Gees** én **Woord**. 'n Verabsoluttering van **Gees** bó **Woord** word egter gesystap wanneer Noordmans die *volgorde* van die **Gees** en die **Woord** omdraai in sy opvolgsin as hy sê: *Sonder die Woord sou die Gees 'n spooksel wees*. So 'n dubbelsinnige dialektiek van Gees én Woord resorteer onder **RGU-dubbelsinnighede** van God se RGU-Godsryk, en dié se RGU-gerigtheid.

Om hierdie **RGU-ryksdubbelsinnighede** te verstaan moet daar op *twee skeppingslyne* gelet word: (1) Die tradisionele teologie se geskapeheidslyn beweeg in 'n proses vanaf geboorte en lewe na die dood. Daarmee is die tipiese protestantse grondrigting in die gereformeerde en lutherse sin aangegee as Woord en Gees. In hierdie *bewegingslyn vanaf die Woord na die Gees* is die letter meer as die Gees. Die verabsoluttering van hierdie skeppingslyn loop uit op 'n erge graad van konserwatisme. (2) Daarteenoor is die grondrigting van die 20ste eeuse pinkster/charismatiese geskapeheidslyn omgeswaai, en beweeg dit vanaf dood na (weder-)geboorte. Hier is die *beweging vanaf die Gees na die Woord*, waar die Gees meer is as die letter. Die verselfstandiging van hierdie beweging lei weer na 'n erge graad van dualisme en ongekontroleerde spiritualisme. Daarom word die gereformeerde-protestants-lutherse grondrigting vanaf die Woord na die Gees vanuit pentekostalistiese kringe gesien as statiese evangelisme en verder as 'n soort appendiks-verklaring van die Gees. Die pentekostalisties-charismatiese grondrigting van Gees na Woord word weer vanuit tradisionele kerklike kringe beoordeel as ongeordende Gees-ervaringe.

In 'n **RGU-pneumatologie** word *dubbelsinnige Gees-Woord-botsings* opgelos deur die twee teenoorstaande geskapeheidslyne met mekaar te integreer en deurmekaar te laat ontwikkel en verwickel. Kortom: die *proses* vanaf die **Woord na die Gees**, behoort net soveel impak op mens te hê, as die proses vanaf die Gees na die Woord. In terme van samelewingstrukture: kerk, staat, huwelik, gesin, sport, onderwys, ensovoorts, onder die hoofopskrif van die Godsryk kan die dubbele en deurmekaar beweging as volg uitgedruk word. Alle strukture beweeg van beginnende geboorte na afgaan en verdwyning. Terselfdertyd beweeg Geesgedoopte strukture van dood na nuwe lewe. As die eerste beweging in isolasie geneem word, lei dit tot 'n konserwatisme in kerke en in samelewings. As die tweede beweging geïsoleerd verstaan word, lei dit tot ongekontroleerde spiritualisme en entoesiasme.

Dieselfde gedagte kan ook verwoord word na analogie van die twee Adams in die bybel: (1) die ou-testamentiese eerste mens Adam in die aardse Edenparadys (Gn.2), en (2) die nuwe-testamentiese tweede Mens Adam (Christus) vanuit die hemelse Edenparadys (1Kor.15:45). Die *eerste Adam* begin met die ewige lewe en eindig in die *val* en gepaardgaande *dood*. Omdat die *tweede Adam* die hersteller en wederoprigter is van alles wat deur die eerste Adam laat val en verlore laat gaan is (Hd.3:19-26), moes hy nes 'n afloshardloper met 'n fakkel, omdraai en teruggaan na die vorige hardloper se valplek en sterfplek waar hy die fakkel laat val het, om

die gevalle fakkel in die eerste hardloper se dood op te neem en na triomf in die lewe terug te dra. Omdat die *eerste Adam* in die dood geëindig het, móés die *tweede Adam* die orde omkeer en sy eie voorspelde *val* én *opstanding* beleef, en anders as die *eerste Adam* wat van voor af begin het in die *lewe*, in omgekeerde orde van agteraf in die eerste Adam se *dood* begin, om na die *lewe* wat verloor is terug te keer en te herstel (Lk.2:34). Waar die *eerste Adam* dus van die lewe na die dood beweeg het, doen die *tweede Adam* dit omgekeerd, vanuit die dood na die lewe. En dit is God se RGU-kragte van die Gees wat die *tweede Adam* uit die dood opgewek het (Hd.13:29-37). Daarom kon Hy na sy eie *val* en *opstanding* (Lk.2:34) die *ewige lewe* van die **Gees** oor en in sy mense blaas en sê: *ontvang die Heilige Gees* (Jh.20:22). En in die eerste Adam se skeppingslyn van *val* (én dood), teenoor die tweede nuwe Mens: Adam se nuwe skeppingslyn van *val* (én dood) én *opstanding* lê die paradoks opgelos deur die geïntegreerde dialektiek van hierdie twee skeppingslyne tussen lewe en dood, en tussen dood en lewe! In die tweede Adam se *val* én *dood* én *opstanding* lê die ommekering van die geskiedenislyn vanaf die Woord na die Gees waar die letter meer is as die Gees. In die tweede Adam beweeg ons vanaf die Gees na die Woord, want dis die Gees wat eerste is om die gestorwe Woord (tweede Adam) vanuit die dood op te wek. En tog is die lyn vanaf die Gees na die Woord nie uitsluitlik nét 'n eenrigtingstraat nie, want omdat die Woord tegelyk óók sêlf Gees en lewe is (Jh.6:63), gryp die Gees weer terug na sy skepping deur die nuwe opgewekte skeppings-Woord wat 'n lig op ons pad is, wat die weg, die waarheid en die lewe is (Jh.14:6). Die eerste Adam werk in sy eie krag, vernuf en kennis vanaf die begin (*lewe*) na die einde (*dood*); die tweede Adam daarenteen werk in die krag van die Gees vanuit die einde (*dood*) terug na die begin (*ewige lewe*).

Nürnberg (1985:372-389; 1975:372e.v.) se pneumatologie is eintlik 'n *oordrewe vereensydigde Woordteologie* waarin die Woord - met die Gees as ondergeskik - die skepper van gelowige christene se nuwe lewens is. Vir hom is die Heilige Gees wel God self in sy Woord. Tog is die Woord vir Nürnberg eintlik alles. Maar aangesien die Heilige Gees deur die Woord van God werk, word Hy orals as ondergeskik geïmpliseer waar ons van die Woord praat. Die Heilige Gees is nie iets van God, of iets afgesien van God nie, maar God self soos Hy in sy Woord met ons praat. Sien ook Verster (1972:3). Ons *onderskei* die Gees van die Skepper van ons ervaarde werklikheid en van ons *Verlosser in Christus*, maar ons kan die een God nie in drie dele verdeel nie. Die Heilige Gees het geen eie tema nie, maar maak God se reddingsdaad in Christus vir ons hier en nou geldig en waar. Die *onderdanige Gees* werk deur die *verhewener* gestalte van die *gekruisigde Christus (Woord)*, die oorlewering van die *boodskap-woord* in die menslike geskiedenis en die swak diens van die *prediker* en die gemeente. Hy werk deur die *woord-verkondiging* wat mense *van buite tref*, deur die konkrete gestalte van die sakrament en deur die innerlike sielkundige apparaat van die mens wat die *boodskap-woord* aanvaar. Maar skielik is die nederige Gees se werk dieselfde as die werk van die *Woord*, naamlik die roeping van gelowige mense, die oordeel oor die sonde, die vergifnis en aanname deur God sonder voorbehoud, die bevryding van ander magte, die inskakeling in God se liefde en die belofte van 'n onverwoesbare toekoms. Hierdie *Geeswerk* deur die *belangrike Woord* is voldoende maatstaf vir sy aanwesigheid, terwyl *ander buitengewone manifestasies* van die Gees *onbetroubaar* is. Die **Woord** skyn dus vir Nürnberg *betroubaarder* te wees as die **Gees**. En hier kom dit nou in Nürnberg (1975:372) se eie woorde: As mense aanvaar dat die **Heilige Gees** *onafhanklik* van die *Christusboodskap* werk, sou hulle in 'n warboel van waarhede en verpligtinge beland wat almal aanspraak op geldigheid maak. In hierdie aannames van Nürnberg is die *prioriteit van die Woord* *bó* die Gees asook die *appendiks-karakter van die Gees* baie duidelik.

Eksklusief in die lig van die **Woord**, bespreek Nürnberg die *dubbelsinnigheid* van die werklikheid, naamlik, God se *goeie (goed bedoelde) skepping* aan die een kant, en aan die ander kant *dié skepping wat in verdorwenheid verval* het. En hierin is Nürnberg reg. Hierdie *dubbelsinnigheid* is deur die sonde en die kwaad in God se goeie RGU-wêreld veroorsaak. Maar dan plaas Nürnberg *alle klem op die Woord*. As die **Woord** van God hierdie wêreld betree, kan dit self nie onaangeraak bly nie. Daarom moet die **Woord** 'n *dubbele strategie* ontwikkel: die Woord moet sonde beveg, en die Woord moet die gevalle skepsel tot gemeenskap met sy skepper herstel. Nürnberg beskou hierdie *dubbel strategie van die Woord* as 'n *dialektiek in die Woord* - dit wil sê dat

Woord met Woord in wisselwerking is - teenoor Noordmans se **Gees-Woord-dialektiek**. Dis miskien die rede waarom hy dan praat van die *tweeledige dubbelsinnigheid van die werklikheid* in die lig van God se **Woord** (Nürnberg 1984:318). Feite van die saak is, dat die **Woord** se *dubbel strategie* skynbaar vir Nürnberg baie min plek vir die Gees laat. Hy werk oënskynlik nie met **Woord** én **Gees** nie, maar eerder met *of Woord of Gees*, of nêr met **Woord**! In die verhouding tussen *Wet* en *Evangelie*, is dit die **Woord** (en nie die Gees nie) se *dubbele funksie*, wat enersyds deur die *Wet* eis, beskuldig, verdoem en doodmaak, en andersyds deur die *Evangelie* skenk, vergewe, verlos en lewe gee. Nürnberg voorsien dus skynbaar 'n enkele *geskiedenislyn* vanaf **Woord na Woord**, waar die *laaste Woord* in dialektiek met die *eerste Woord* tree. Hierteenoor poneer my RGU-pneumatologie 'n dubbele *geskiedenislyn*: van **Woord na Gees**, én ook omgekeerd van **Gees na Woord**. Boonop het hierdie dubbel dialektiese proseslyn 'n én-én-patroon, waar die twee lyne dialekties met mekaar geïntegreer word as **Gees én Woord**; én ook as **Woord én Gees**.

Vir Noordmans (1949:183, 185) egter, is **Gees** omvattend. Die Gees ondersoek álles, ook die dieptes van God. Die Gees omvat die hêle skepping én herskepping. Van die begin tot die einde van die skepping en herskepping is die Gees daar. Want die Gees is reg in die begin alreeds daar nog voordat die Woord uitgespreek was (Gn. 1:2). Ook aan die einde sal die Gees daar wees om vir die Woord te sê om te kom (Opb. 22:17). Die genade van Jesus (=Woord) is nie 'n krag wat in mense uitgegiet word sonder die bystand van die Gees nie. Die oordele van die gepredikte Woord kan opgehef word slegs as die Heilige Gees mense verseël en daarteen beskut. Oral waar hierdie oordekkende en beskuttende verseëling deur die Gees plaasvind, vind herskeppings plaas en kom nuwe skepsele en skeppings tot stand. Daarom is dit geen swiernaam om die Gees 'n Herskepper te noem nie. Dit is inderdaad skepping. Maar die ware wese van alle skepping wat skeiding maak, word hier geheel en al sigbaar. Dan blyk dit dat die koninkryk van die hemele die ware skepping is. En dís 'n RGU-Godsrykskepping.

Dis interessant dat selfs Nürnberg met sy sterk, amper oordrewe verselfstandigde **Woordteologie**, tog erken dat hoewel 'n mens soms die indruk kan kry dat die weg van die Woord deur die wêreld 'n groot suksesverhaal van verowering en oorwinning is, hierdie indruk nogtans verkeerd is. Daar is niks glorieryks omtrent die geskiedenis van die Woord in hierdie wêreld nie, om nie eers te praat van die gemeenskap van mense wat hulleself vir die Woord oopmaak nie. Want die *goeie bedoelings* van God met die mens en die skepping het nog nie vervulling bereik nie, die Godsryk het nog nie ten volle gekom nie, ons is nog steeds in hierdie selfde wêreld waarin Christus moes ly en sterf omdat wat hy verteenwoordig het, nie as aanvaarbaar beskou is nie (Nürnberg 1984:317-318). 'n RGU-pneumatologie vind wel in 'n eskatologiese sin aansluiting by Nürnberg se verwysing na God se *goeie bedoelings* met sy skepping, want 'n RGU-eskatologie is nie nêr 'n einddoelwit as punt in tyd op 'n uitsluitlike liniêre tydslyn iewers in 'n verre eindtyd-toekoms nie. Elke oomblik wanneer God se *goeie eskatologiese RGU-bedoelings* as einddoelwitbereikings bereik word, word dit op 'n immer teenswoordige basis voortdurend radikaal én gedifferensieerd op 'n univarsumgerigte wyse gerealiseer - want die Gees is alomteenwoordig!

Anders as Nürnberg se vereensydigde verheffing van die Woord bô die Gees, is Noordmans se **Woordteologie** 'n kragtige *Geesgedrewe Woordteologie*. In sy werk: *Herskepping* (1956) is hy bekend as teoloog van die Heilige Gees (Neven 1980:9 en 15). Weens 'n waardevolle inset van E van Niekerk tydens 'n persoonlike onderhoud op 3 Oktober 2000 te Unisa, konstateer hy in 'n geskrewe nota: *Noordmans, die nederlandsse hervormde predikant wat myns insiens meer as enigiemand anders in die 20ste eeu die breedte en diepte van God se Gees in verhouding met die breedte en diepte van die geskape werklikheid en daaropvolgende geskiedenis probeer peil het, se bydrae tot 'n radikale en gedifferensieerde univarsumgerigte pneumatologie is onberekenbaar. Naas Noordmans se bydrae tot die verhouding tussen die breedte en diepte van die Gees en die werklikheid, erken ek die bydrae van die meerderheid van pentekostaliste in die tradisioneel 20ste eeuse sin van die woord as die verhouding tussen persoon en Gees. In 'n RGU-pneumatologie word 'n poging aangewend om die breedte en diepte van die Gees se univarsumgerigtheid as God se Gees te verbind met die manifestasies*

in menslike persone in die breedste en diepste sin van die woord.

Noordmans se Woordteologie, is dus veel meer van 'n Geesgedrewe universumgerigte Woordteologie. Waar Nürnberger se òf-òf-skema werk met **òf Woord òf Gees**, benader Noordmans sy pneumatologie met 'n én-én-skema wat werk met 'n skema van: **én Woord én Gees**. Vir aansluiting by 'n RGU-pneumatologie is Noordmans se teologie insiggewend. Weens die allesomvattende universumgerigtheid van Noordmans se pneumatologie, betitel Neven sy proefskrif oor Noordmans: *'In de Speelruimte van de Geest'* (1980). Noordmans se begrip van vereenvoudiging staan teenoor burgerlike reduksie. In sy boek *Herscheping* (1934/1956) probeer Noordmans iets doen teen die vernouing van die reformatoriese tradisie. Om te begin, breek hy met 'n akademiese teologie waarin twee sake as vanselfsprekend aangeneem word: (1) Die veronderstelling dat die maatskaplike wêreld met sy instellings, hoe dan ook, deur God bestuur word. (2) Die veronderstelling wat aan die eerste gelyk is, dat mense van hierdie tyd ondermeer geen diep religieuse besef het nie, maar tog minstens 'n gewete het. In *Herscheping* neem Noordmans afskeid van hierdie onredelike teologie waarin die godlose wêreld en die wêreldlose mens nie baie ernstig (*au sérieux*) geneem word nie, en eintlik buite die belangsveld van die teologiese bedryf tereg kom. Daarteen kap Noordmans met 'n teologie waarin beide die welgevalle wêreld (die Skepper) enersyds, én die mens (die Gees) andersyds wel tereg moet kom by enige punt wat vertroosting bied vir die behoefte aan sekerheid van die modeme burger. Daardie punt is die menslikheid van Jesus, wie se diepe religiositeit, sedelikheid en suiwerheid, telkens weer 'n bron van lewe en inspirasie blyk te wees (Neven 1980:94).

Mens sou kon sê dat Noordmans in die dertigerjare orde wou bring in 'n tradisie wat deur die *werklooswording* van sowel die skeppingsleer (en sy skepping) as van die leer van die Heilige Gees wat *verklarm* geword het. Daar is reeds breedvoerig ingegaan op die sogenaamde *verwaarloosing van die Gees (Geistesvergeessenheit)*. Nietemin, die oorspronklike tradisie het volgens Noordmans sy innerlike samehang verloor en sigself in drie dele opgegaan. In die een deel vind ons die godlose wêreld waarop die tradisie geen enkele vat meer het nie. In die ander deel lê weer 'n sterk verengde en na binne geslane religiositeit, wat meestal vervaag tot 'n algemene sedelikheid oftewel 'n ingeskape gevoel vir die regte en die slegte. In die middel van hierdie twee dele tussen wêreld en mens bly die historiese Jesus oor, wie se *geskiedenis* min of meer bekend is, en wie se religiositeit 'n diep menslike behoefte werklik vry en outonoom vervul, werklik 'n mens met eienskappe te wees (Neven 1980:94).

Vanweë hierdie reduksie van die tradisie soek Noordmans nog eens na 'n vereenvoudiging waarin moderne mense met hulle instellings neergesit kan word rondom die kruis en lyde van Christus. Die kruis val buite menslike instellings en buite die bereik van iedere menslike ontwerp. Die plek waar Christus se kruis opgerig staan, is die grens van mense se humaniteit en van hulle rasionaliteit. Dit is die plek waar steeds kleiner en steeds broser wordende menselewe dreig om verpoer te word deur kragte wat deur dieselfde mense ontketen is, en waarop hulle hul greep verloor het. Hierdie stand van Noordmans skep 'n voorbereiding van 'n oop gesprek deur die verbinding van pneumatologiese en trinitariese verdelings (Neven 1980: 94-95). Hiermee poog Noordmans om die westerse teologie van rigting te laat verander deur die insigte van die reformatie so radikaal as moontlik te herformuleer deur sy eie teologie onder die naam *herscheping* in die vorm van 'n pneumatologie. Van die begin tot die einde gaan dit vir Noordmans wat God die Heilige Gees met dinge en mense doen. Dit is alles God, en God is alles en in alles in die belydenis. In die Gees breek God nog eens weer deur. En in die lig van hierdie deurbraak maak die teoloog sy gesprek. Die prediking waarvoor die derde geloofsartikel oor die Heilige Gees die reëls gee, is een van vertroosting. Pas nadat die werk van Christus volbring is, dit wil sê, pas nadat die kruis midde in die geskiedenis staan gemaak is, kan die uitdeling in die prediking plaasvind. Hiermee kry die prediking krag en gloed. So word die prediking dadelik in die volle sin van die Woord belofte en troos (Neven 1980:95).

Betreffende die onderwerp van Gees en geskiedenis in Noordmans se boek *Herscheping*, kan daar gelet word op die probleme wat uitleggers van die christelike tradisie ervaar indien hulle uitgaan van hulle twee geformuleerde sleutels van interpretasie: die *eenvoud* of vereenvoudiging en die *duur*. Dit gaan om sake (probleme) waarteen uitleggers te staan kom deurdat hulle dit juis waag om op hierdie spesifieke wyse in die spoor

van die tradisie voort te gaan. Noordmans het dit self eens op 'n tyd gedoen waarin die verraad teen hierdie tradisie oral, hetsy heel manifes of meer latent, begin dreig het. In Noordmans se verhaal van die teoloog, wat heel spesiaal en inklusief ineenstrengel, word daar *twee lyne* teëgekrom. Hoewel die *twee lyne geheel met mekaar verweef* is, kan dit om duidelikhedshalwe van mekaar losgewikkel en afsonderlik beskryf word. Die hele kwessie gaan dan oor in die konvergensie van ons voorgetekende weg van die geloof wat 'n antwoord soek in die belofte. Tot drie maal toe kom ons so 'n konvergensie teë. Eers in die skeppingsleer, dan in die christologie en uiteindelik in die leer van die Heilige Gees. Tot drie maal toe sien ons God en mens wat sigself na mekaar toe buig onder die stuwende werking van die Heilige Gees in terme waarvan 'n wêreldbeeld tot stand kom waarin die verhaal van God en mens die rondte doen. Dit gaan om die wêreld en die geskiedenis as tussenganger waarin die geloofsweg sigself afteken en besondere kontoere kry (Neven 1980:103).

In die verhaal van die teoloog is daar 'n eenheid en oplopende spanning. Wanneer 'n teoloog na woorde soek vir 'n preek of gesprek, dan kan hy alles wat ons so globaal onder die woord werklikheid pleeg op een of ander wyse op dieselfde manier verstaan. Die werklikheid spreek bewus of onbewus mee. Om te begin het die teoloog te make met die gegewenheid dat ons wêreld en mense wat daarop woon in toenemende mate 'n éénheid vorm. Die éénheid is vandag nie maar net 'n onskuldige en romantiese gedagte in die gedagtes van dromerige denkers nie, maar dit is 'n harde realiteit. Mens dink slegs aan die laat-kapitalistiese produksiewyse en die verreikende gevolge daarvan vir die hele wêreldbevolking. Maar hierdie eenheid moet egter nie met harmonie verwar word nie. Die tendens in die rigting van één wêreld roep spanninge op tussen bevoorregtes en minderbevoorregtes, tussen tale en kulture, tussen alternatiewe ontwikkelende ekonomiese stelsels, tussen organisasies van aanval en verdediging ens. In hierdie werklikheid kan die spanning so groot word en kan die asemnood vir mense so hoog oploop, dat daar vir 'n teoloog wat iets oor God en goddelike dinge wil sê, geen begin aan is nie. Die tradisie waarin hy staan sal verraai word alleen deur die vergiftigde atmosfeer waarin dit oorgedra word. Uiteraard spreek dit van 'n besondere sensitiwiteit (Neven 1980:104).

En nou sal die teoloog juis vanweë hierdie onmiskenbare werklikheid, 'n uiters fyn sensitiwiteit moet ontwikkel vir wat mense en menslikheid is. Hierdie gevoeligheid sal hy egter in 'n redelike betoog met goeie argumente moet oordra. Laat hy sy argumente in die steek of sy argumente vir hom, dan verraai hy in feite ook sy tradisie. En hierin spreek die wêreld mee, want tradisie en wêreldbeeld is onlosmaaklik aan mekaar verbind. Teoloë sal hulleself in 'n redelike teologie sorgvuldig besig moet hou met alles wat sigself as werklikheid voordoën, met alles wat mense beïnvloed en vorm, stimuleer en rem. Sowel persoonlike relasies as sosiale strukture - antropologies, kultureel en religieus - sowel morele faktore as maatskaplike faktore en verhoudings sal hulle ernstig moet neem. Hulle weet immers dat hierdie werklikheid die verhaal van God se weë beïnvloed. Die wêreld laat sigself nou maar eenmaal nie buite hou nie. Die wêreld maak sy eie taal en werk aan sy eie verhaal. In die medium van die taal lewer die wêreldwerklikheid 'n bydrae aan die verhaal wat die teoloog besig is om te ontwerp. Maar ook God bly nie buite nie (Neven 1980:104-105). Hierdie gedagterigtings van Noordmans vind sterk aansluiting by E van Niekerk (1985:103-135) se bespreking van die onlosmaaklikheid van God, mens en wêreld as die objek van die teologie, wanneer teologie as geloofsteorie funksioneer.

Reeds omdat God ook in hierdie werklikheid betrek moet word, is alles nog lank nie klaar gesê nie. Want ewemin as wat die wêreld buite hierdie werklikheidsbeeld kan bly, kan ook God nie daar buite bly nie. God laat homself trouens ook nie buite hou nie - veral God as Gees wat onvaspenbaar is (Lederle 1987:18-32). Die Woord wat teoloë van God se weë bring, is minstens tegelyk werklikheid asook die wêreld waaroor die Woord nou net so pas gegaan het. Daarom sal die teoloog daardie Woord ook nie kan inperk tot iets wat enkel as onderdeel van 'n religieuse struktuur van betekenis is nie. Die teoloog maak baie bewus en wel oorwoë 'n verhaal waarin die Woord en sy eie wêreld saamgaan. Dit sal in die kern 'n verhaal van en vir mense wees. En hoe seer mense ook al vas lê in strukture en bepaal word deur erlike, maatskaplike en vele ander faktore, kan ons hulle teologies ook maar één manier reg aandoen deur te sê dat menswees nie iets anders is as om ook vir God te wees nie, of om as deurgangspunte te dien van 'n Gees wat werklik skepper is (Neven:1980:105).

Dit bring ons by die *indirektheid* van hierdie verhaal. Binne hierdie verhaal sal die werklikheid waaruit mense voortkom, en waaruit die werklikheid ook saamgestel is, altyd indirek beskryf word. Die werklikheid sal slegs dan ernstig opgeneem word wanneer dit vasgehaak en vasgemaak word aan die weg van die geloof en die Gees. Die wêreld sal dan slegs behandel kan word as 'n tussenganger waardeur en waarin die beeld van die ware humaniteit gesoek word. Van hieruit word 'n sinvolheid verstaanbaar soos volg. Die *val* en die *kruis* as twee begrippe waarin Noordmans die wêreldgeskiedenis saamvat, asook die *geboorte* en die *dood* waarmee Noordmans menslike lewe saamvat, het slegs momentum in die regverdiging wat uit die geloof deur die Gees is. Met mekaar vorm hulle die historiese tussenganger waarin God deur die Gees tot sy reg wil kom, juis deurdat hy mense in daardie reg laat deel (Neven 1980: 105-106).

Tereg beskou (Neven 1980:106) *Herscheping* as één aanhoudende en telkens op nuwe hernome pogings om die weg aan te dui waarlangs God en mens werklik vir mekaar deur die Gees oopgaan. Met hierdie werk moet God telkens opnuut begin omdat daar telkens stollings is waardeur die wederkerige openheid verdwyn en die weg geblokkeer word. Hier is dit ter verheldering dus nodig om die metode wat deur Noordmans gevolg word, te onderskei van die geloofsweg waarop Noordmans ons drie maal 'n uitkyk laat kry na 'n bevrydende religieuse ervaring, na die wêreld, en na die geskiedenis waarin die geloof en die Gees die weg begaan. By die geloof dink ons in die eerste instansie aan *eenvoud*, by die wêreld en geskiedenis aan *die tyd en die duur*. Dit bring ons by die *Gees* en die *geloof* se *twee konvergerende lyne*. In sy karakterskets van die verhouding van God en mense in die geskiedenis, gaan Noordmans heel duidelik een stap bokant die model van die bipolêre korrelasie van *geloof* en *Gees* uit. In Noordmans se teologie skuil weliswaar 'n bipolêre of korrelatiewe moment. Die relasie God en mense word egter nie daardeur bepaal nie. Volgens Neven is dit beter om die saak uit te druk in 'n beeld van konvergensie, waarvolgens daar onder die invloed van God se indaling in die wêreld 'n *konvergering* is van *Openbaring* en *geskiedenis* wat in 'n bepaalde punt van die kruis saamkom (Neven 1980:106-107; Noordmans 1934/1956: 251e.v., 82, 252, 84, 255, 88, 256e.v., 90e.v., 258, 94e.v.).

In die konvergering van *Gees* en *geloof* kan die *eerste lyn van Gees en geloof* gevolg word volgens die draad van die geloofsbelydenis wat steeds op mekaar gestapel word deur 'n geloofsbelydenis van: ek glo in God die Vader; én in Jesus Christus; én in die Heilige Gees. Hierby gaan dit agtereenvolgens om die uitleg van die ou testament (skepping), van die evangelie (herscheping), en die uitleg waarvan sowel die ou testament as die nuwe-testamentiese boek van handeling en die sendbriewe meesprek, en ten slotte om die vertolking van die boek van handeling en die briewe, waarin die skepping wat deur die evangelies en die ou testament belig en bespreek word, nog eens ter sprake kom. In hierdie orde bespreek Noordmans van hoofstuk tot hoofstuk die weg van die *geloof* deur die *Gees*. Op hierdie wyse word daar oorgegaan van die een na die ander: *vanaf die gevalle skepping tot op Christus, vanaf Christus tot op die Gees, en vanaf die Gees weer omgekeerd op beide Christus en die skepping. In hierdie ommeswaai vanaf die einde, naamlik vanaf die Gees en lewe terug na die begin van niksheid en dood, lê die konvergensie van Gees en geloof*. Op hierdie geloofsweg kom ons dan tot drie keer toe 'n punt teë waarin *Gees* en *geloof* sáám deurbreek en waar God se openbaring en die menslike godservarings alles in een konvergensiepunt saamkom. In *Herscheping* (1934/1956) is die materie die stof waarin die weg van *die geloof* uitgeteken word. Die *Gees* beeld die weg van *die geloof* uit in die gestalte van die materie (Noordmans 1934:82,84,88,90,94,251,252,255,256,258; De Krijff 1970: 25-35; Neven 1980:106).

Die kern van Noordmans se *pneumatologie* loop uit op 'n *klimaks*. In die derde hoofstuk oor die Persoon van die Heilige Gees bereik Noordmans se beskrywing van die *geloofs-weg* sy *klimaks* deur die *Gees*. Op hierdie geloofsweg konvergeer *Gees* en *geloof* op 'n manier wat vir mense beslissend is. Alles wat mense is en ervaar tot in die mees intieme plekke van hulle lewens raak hierby betrokke. In die werk van die Gees sien ons mense na liggaam én siel, letterlik én figuurlik, én oopgegaan vir die *ware kreawiteit van die Gees*. In hierdie kreatiewe werk dring die Godsyk in en deur die Gees mense se wêreld binne om dit alles saam geheel-en-al te deurdring én te omgewe. En die nate tussen openbaring en ervaring lyk dan verdwene te wees. Dit lyk of alles opgaan in die Gees wat tegelyk openbaring én ervaring is. En waar *Gees* en *geloofservaring* saamsmelt kry die hele

bestaan 'n nuwe kwaliteit. Die werklikhede waardeur mense vasgeketting word en as dwalendes geteken word, behoort anders daaruit te sien. Daar is 'n verandering in aantog. Mense kom in beweging met hulle liggaamlike én psigiese kondisioneringe, erflike bepaaldhede en maatskaplike afhanklikhede (Neven 1980:109-110).

Noordmans wys in bewoordings wat nie misverstaan moet word nie, ook op 'n ander probleem wat daar in die leer van die Gees is. Juis omdat **Geesopenbaring** en **geloofservaring** so dig naas mekaar loop en nouliks van mekaar te onderskei is, is dit op die punt van die geloofsleer so dikwels misverstaan. Ons **geloofservarings** is dikwels so *dubbelsinnig* en *verward of verwarringstigend*. En 'n *beroep* op die **Heilige Gees** as laaste en hoogste outoriteit, voer ons nog nie by die vervreemding en die konflikte verby nie. Daarom is dit noodsaaklik juis in die *leer van die Gees* om met veel beleid uiters omsigtig en redelik te werk te gaan. Mens sal veral moet let op die *historiese karakter* van alle **geloofservarings**, op die skommelings en wisselings wat afhanklik is van optredes in tyd, plek, kultuur, klasse, leeftyd ens. Vanweë hierdie historiesiteit en gedifferensieerdheid het ons fyngesoelinge en ook heel elastiese kriteria nodig. Ons sal 'n manier moet vind om op die juiste wyse met hierdie ryke en gevarieerde ervaringswêreld te kan omgaan (Neven 1980:110). Dit bring ons by 'n ander kernpunt van Noordmans se pneumatologie, te wete regverdiging, waarvan die sentrum in die prediking lê - 'n saak wat ongelukkig nie verder bespreek kan word nie.

In die groot en globale grondfiguur van *Herscheping* moet gekyk word in welke mate dit met die moderne wêreldbeeld saamhang of daarmee inmeng. 'n Vergelyking tussen die antieke en moderne wêreldbeelde kan bestudeer word deur JS Oosthuizen se *Van Plotinus tot Teilhard de Chardin*, en CF von Weizsäcker se *Der Garten des Menschlichen* met mekaar te vergelyk. Noordmans is as teoloog haarfyn bewus dat die preek (of die bybel waarvan die preek 'n verwoording is) geen wêreld op sigself is nie, maar saamgeweef is met stof en tyd en massa in elke opsig. Noordmans se wêreldbeeld is dus tegelyk gedifferensieerd uit Woord (Gees) én tyd én materie, maar ook holisties geïntegreerd. Neven (1980:39) voeg hieraan toe: *De wereld die de theoloog Noordmans in beelden noteert en al konstruerend ontwerpt haakt in op wat anderen aan "wereldbeelden" noteren. Er zal, ondanks de tegenspraken, kritische vragen en afwijzingen over en weer, toch een zekere interferentie bestaan. We gaan hier van de veronderstelling uit dat dit laatste ook daadwerkelijk het geval is.*

Die grondfiguur van Noordmans se boek: *Herscheping* (1955) is gesentreer in 'n middelpunt wat suiwer krities is: die ligkol rondom die kruis. Dit kan ook genoem word 'n kruispunt of brandpunt waaruit die skets van die bybelteks telkens oriënteer. Dit is Noordmans se dikwels gebruikte leuse: *plek licht rondom het kruis*. Alle ander kruispunte en knooppunte in die gesprek rondom die bybel hang op die een of ander nog nader uitgewerkte manier saam met hierdie alles beïnvloedende middelpunt wat op 'n krisis dui. Die lyne van die evangelie sny mekaar hier soos lyne in 'n wiskundige figuur. Die kruis as dieptepunt van die val en die opstanding en as die begin van 'n nuwe lewe kom in daardie snypunt saam. Omdat hierdie gedagte van Noordmans nie by die tradisionele liniêre denke pas nie, is dit 'n krisis vir gewone denke. Maar in hierdie sentrum kom die twee teenoor mekaarleggende en dwars teenmekeer inlopende oewers vir Noordmans saam. Dit is 'n snypunt in die diepte waarin die groot teenstelling van *Paradise Lost* en *Paradise Regained* alles beheers. Die dooie verlede as 'n barre en skemeragtige niemandsland, en die lewendbringende tot lewe uitnodigende toekoms val hier in die diepte van die stroombedding saam. Dood en verdoeming, vrede en geregtigheid ontmoet mekaar hier. Hier is die groot krisis. Met hierdie krisis begin die ontstaan van 'n nuwe skepping. Die krisis self onttrek sig aan menslike waarneming. Om aan hierdie laaste uitdrukking te gee, gebruik Noordmans in navolging van Pascal (1931) soms wiskundige beelde, en dan erken hy dat die evangelie nie dinge so duidelik naasmekaar stel dat dit vir die gesonde verstand bymekaar pas nie. Die lyne in die evangelie sny mekaar, die gedagtes oordeel mekaar. Direk daarna betrek Noordmans hierdie beeld weer op die werklikheid waarvan die evangelie spreek, te wete op die kruis en die opstanding. Die figuur van die hele evangelie is dié van kruis en opstanding. Mens kan die hele geskiedenis van Jesus van Nasaret lees as 'n geskiedenis waarin die lig van die opstanding of van die nuwe skepping reeds oor die ou bestaan van mense, oor die blindes, die kreupeles, die sterwendes rondom Jesus heen skyn. Beide die kruis en die opstanding staan nie alleen aan die einde nie, maar kan as 'n geheel met een naam genoem

word. Jesus het die ganse tyd van sy lewe verbygegaan. En die opstanding vergesel hom by sy omwandeling sodat aangeraaktes en dooies opstaan (Neven 1980:40-41).

Dit beteken dat skepping genade is. Waar die kreatiwiteit van God se Gees en die bestaan van gevallenes mekaar aanraak, daar begin iets nuuts, daar ontstaan nuwe lewe of nuwe skeppings. Hierdie nuwe skeppings word genade genoem, omdat die duur en die voortgang daarvan afhanklik is van God se skeppende teenwoordigheid deur die Gees. Noordmans praat wel van 'n hede van genade. In hierdie hede werk hy aan die preek waarin die nuwe skepping sketsmatig in sig gebring word (Neven 1980:41). In feite skryf Noordmans 'n nuwe eietydse kommentaar by die klassieke dogma van die kerk. Hier val dit op dat hy ondanks sy moderne uitbeelding heel sterk aansluit by die voorstellings wat daar in die ou kerk bestaan het ten aansien van hierdie dogma, wat 'n beskrywing gee van die indaling van God in die gevalle wêreld. Volgens Noordmans is die indaling, die koms en lyde geopenbaar in Jesus Christus. Dit is die eintlike liggaam van die openbaring in die prediking. Daarby vergeleke bly die belydenis van die Vader en die Heilige Gees spiritueel. In die dogma van die triniteit is die oorvleueling wat strek van kant tot kant van die skepping tot by die voleinding. Alles trek na die middelpunt van die kruis (Neven 1980:41).

Dit lyk egter dat die duur van die hede van genade te danke is aan die krisis in die sentrum van die evangelie, te wete die kruis, waarin geweldige spanninge is en dat - sowel in die mikrokosmos as in die makrokosmos - die magtige kragte van die Gees aan die werk is. Daarom dat Noordmans praat van die sentrum as 'n snypunt of kruispunt waarin teenoorgestelde kragte van lewe en dood opmekaar inwerk. Dit skyn asof hy deur die dood van die kruis, en die lewe van die opstanding, 'n bepaalde gebied rondom Jesus sien as 'n spanningsveld waarvan 'n enorme aantrekkingskrag uitgaan op alle rigtings rondom. Dit lyk asof alles in die preek na die middelpunt getrek word. Dit wil voorkom asof die prediker daartoe gebring word om woord vir woord te beweeg na die plek waar die Seun vanuit 'n laagtepunt teen die onderkant, die agterkant van die stof van die lewe aankyk. Volgens 'n uitspraak in 1930 blyk dit dat Noordmans die hele werklikheid op hierdie middelpunt betrokke sien. Daar is geen gedagte só abstrak in die teologie of selfs in die hele wetenskap, geen wet in die karma of menslike lewe, geen krag in die natuur of die siel, wat nie die aantrekkingskrag van die dood van die kruis, deur die lewe van die Gees ondervind nie (Noordmans 1930:28). Noordmans beskou blykbaar hierdie kruispunt as die bybelse wet van gravitasie. En ook dan tussen pinkster en die wederkoms neem die prediking deel aan die beweging na daardie swaartepunt, wat ook genoem kan word die middelpunt van die Gees se pinkstersirkel waarbuite mense hulle nooit mag begewe nie (Neven 1980:41-42).

Uit Noordmans se boek: *Herskepping* kry ons 'n wederkerige ineengevlegde beweging na hierdie laagtepunt, wat van *twee kante* kom - en *twee lyne* daarstel wat wederkerig op mekaar inwerk. Enersyds is dit 'n *lyndrywing* vanuit die *begin*. Andersyds is dit 'n *stuwende lynbeweging* vanuit die *einde*. Beide hierdie bewegings is wat aard en kwaliteit betref, tegelyk onvergelykbaar én vergelykbaar. Dié twee bewegings staan bekend as *sonde* en *genade*, as *erfgoed* en *genadegoed* teenoor mekaar. En hulle bring in die ruimte rondom Jesus 'n enorme spanning. Rondom Jesus in sy gang na die onderkant, ontstaan 'n kragveld in die Gees. Daarin waag die teoloë en sprekers hulleself namens God. In 'n artikel van 1930 noem Noordmans dit die *teologiese ruimte*, na aanleiding van natuurwetenskaplike begripsvorminge (Neven 1980:42). Gesien vanuit die begin kom die kosmos van die begin se kant as 'n sameballing van oerkragte en oerdrifte in beweging. Dit kan met menslike sintuie en wetenskaplike instrumente waargeneem word. In die oergeskiedenis waarmee die *bybel* begin in Genesis 1-11, word hierdie kragte en dinge ook gesien, soms nogal haarfyn. Agter elkander sien ons soos op 'n skilderdoek die spel van Adam en Eva, die revolusie van Kain, die arbeid van Lameg en sy seuns, die oorlogsdans vir Ada en Silla en die ondergang in die sondvloed. Gevolg deur 'n mislukte poging om die hemel te bestorm. In elke toespraak is die oergeskiedenis van die arbeid in die sweet van die aangesig, van die vreemdelingskap, van oorlog en dood, nasie en taal (Neven 1980:42).

In Noordmans se boek: *Binnen de Pinkstercirkel* (1935:71-104) word hierdie oergegewens nog iets meer as in *Herskepping* beskryf vanuit die antropologie of pedagogie. In hierdie werk begin Noordmans sy uitleg van

die bybel insake die kosmos, dit is met die wêreld self as gegewe oerstof wat manifesteer as sake wat vir die hele menswees elementêr is, naamlik angs en skaamte, gewete en die dood. Dit is die kosmiese ontwerp. Dan volg die sogenaamde kulturele onderwerpe, te wete die mensheid, die lot waarteen mense 'n wapen smee waarmee hulle hulself diep verwond, en die religie. Die observasie bly egter teologies van aard. Noordmans eindig sy bespreking oor hierdie kosmiese en kulturele ontwerpe in *Binnen de Pinkstercirkel*, steeds met God, met God en die angs, met God en die kultuur (Neven 1980:42-43).

In *Herschepping* is dit eweso: Ons moet alles in God se lig sien. Vanuit die evangelie se kritiese midde gaan 'n bepaalde werking uit waardeur hierdie elementêre gegewens ook beïnvloed word. Met hierdie oerstof-boustene van die skepping en met hierdie grondfunksie van die menswees lyk dit of iets verkeerd gegaan het. Onder die grondwoord **angs** sê Noordmans in sy boek *Binnen de Pinkstercirkel*, dat dit lyk of die bestaan van *angs* 'n fout is, wat deur die nie-bestaansvorm daarvan bedreig word. In sy *Verzamelde Werken* (1979:328, dl.2) sê Noordmans dat *angs* die mees algemene aanduiding van hierdie gestoorde geskiedenis is. Dis 'n onbestemde beklemming wat die jeug nog beter ken as die volwassenes. Die *angste* van kinders is meermale beskryf, en is dan werklik ook nie denkbeeldig nie. Dit is 'n ledige gevoel, 'n skrik vir die groot donker, verwant met, maar voorafgaande aan 'n skuldgevoel. Mens sou dit 'n kosmiese duiseling kon noem, 'n *angs* om buite God te bestaan. Dié bestaan in *angs* buite God skyn 'n fout te wees, wat deur die nie-bestaansvorm daarvan bedreig word (Neven 1980:43).

Die hele materie is negatief en beweeg na die diepte. Die val bereik sy diepste punt in die gevalle bestaan, in die ellende, wat die Seun na die aarde trek. Die gewig van hierdie vallende materie plaas ook die gesprek onder druk. Hierdie hele oergeskiedenis is steeds op die agtergrond aanwesig en gee gewig en geweld aan die prediking. Die skepping dryf die preek voortdurend na die eindpunt, waar God deur die Gees in die bres van die lewe staan. En mense tuimel mee. Hulle is uit hulle val nie weg te dink nie. Inteendeel, mense is geheel en al betrokke by die oergeskiedenis se demoniese, bowemenslike en bowepersoonlike trekke. Toe was die val daar, lees ons. Wanneer? Toe! Die val was daar toe mense die goddelike geheim wat agter die wêreld lê, as raadsaam geag het (Neven 1980:43). Haught (1986:11-24) vra ook dat mense hulle aan die onstuitbare suigkrag van hierdie **val** in die **af-grond** moet oorgee. Want eers as mense die *dieptes van die af-grond ingetuimel* het en die **podem** van die **af-grond** bereik het, het die **af-grond** sy **af-**verloor. Dán verander **af-grond** na **grond**, en eers dan vind mense hulle **vaste grond of fondasie**.

Hierdie geheim agter die wêreld is die kennis van goed en kwaad. In God is hierdie kennis 'n weldaad, omdat Hy sy integriteit bewaar het deur die kwade effektief van die goede te skei. In God is enkel lig en geen duisternis. Maar in mense lei hierdie kennis tot 'n diepe ellende. In hulle vind die effektiewe, die kwaad wegstotende skeiding nie plaas nie. In hulle val die goed en die kwaad saam. Dis 'n *geheime dubbelsinnigheid*. Vanaf die val leef mense dus in 'n volkome *dubbelsinnige en onbetroubare wêreld*. Mense sien álles deur gekleurde brille. Beide goed en kwaad lê hopeloos vermeng in hierdie vervalde toestand wat daartoe lei dat mense vertwyfeld raak en self ook iets gesplete kry en in die gepletenheid van dinge en mense om hulle heen, gaan die waarneming en beoordeling daarvan, met alle destruktiewe gevolge gepaard (Neven 1980:44).

Aan die anderkant werk die **Heilige Gees vanuit die einde**. Hierdie aktiwiteit - saamgevat in die onvervangbare woord genade - is nie te vergelyk met die oergeweld wat van die begin af kom nie. Die werk van die Gees gaan oor iets volstrek ongelyksoortig. Tog gee ook die genade aan die gesproke woord 'n enorme krag, soos wat dit in die besonder blyk uit die regverdigingsleer waarvan Noordmans reeds in die eerste gedeelte van sy boek opmerk dat hierdie krag van die woord deur die Gees geen splitsing of oorlog bring nie, maar vrede. Die vernaamste rede waarom die regverdiging deur die geloof in die sentrum van die prediking staan, is die krag van die gesproke woord wat in die prediking die duidelikste uitkorm en die eintlike dryfveer van die evangelieverkondiging is. Dit is 'n boodskap van God se weë deur die krag van die Gees. En daaruit blyk dit dat alleen 'n oordeel van God wat die reg laat aanrol soos watergolwe, en geregtigheid soos 'n standhoudende stroom (Amos 5:24), deur middel van 'n skeppingswoord van God waardeur alle dinge nuut word, mense kan red (Neven

Dis die **Gees** wat heel maak. Die helingswerk van die **Gees** is seer persoonlik van aard sonder dat die **Gees** se krag verminder - inteendeel! Die **Gees** herskep gesplete mense van binne af deur die sonde van hulle af weg te stoot, en hulle uit die sonde weg te neem (Luther). Wanneer die **Gees** mense tot in die kern van hulle wesenlikheid raak, is ook die onderskeiding van goed en kwaad geen probleem meer nie, maar 'n deug. Die nuwe mens stoot die oue in die bekering af. Reeds hierdie intieme aktiwiteit maak die mens sosiaal en is vormend vir die gemeenskap wat bestaan danksy die feit dat daar 'n plek is waar mense oop kan raak vir mekaar. En juis weer hierdie gemeenskap is tot die hoogste saaklikheid in staat! Die Heilige **Gees** stig 'n gemeenskap van persone sowel as van gawes (1Kor.12) en goedere. Die **Gees** bring mense in die gemeenskap waar hulle angste bespreekbaar word deur die Geeskrag in die gesproke woord, en waarin die **Gees** eers tot persoonlikheid gesosialiseer word. Volgens Noordmans (1979:107, dl.2) word die in die engte gedrawe mense steeds meer geïsoleerd. Maar die in die aangebode gesproke woord word in die ruimte van gemeenskappe gestel. Daarom is die aanwysing van skuld reeds 'n weldaad (Noordmans 1939:188). En hierdie gemeenskappe wat leef van dit wat hulle nie besit nie, maar van wat hulle deur die krag van die **Gees** en die gesproke woord ontvang, skep vanself voetstappe in die rigting van 'n nuwe sosiale en maatskaplike orde (Neven 1980:44-45).

Interessant, in lyn met 'n RGU-pneumatologie, is die **vroulike elemente** van die **Gees** vir Noordmans net so noodsaaklik soos die **manlike**. Sy pneumatologie gebruik ook **vroulike aanspreeksvorme** vir die **Gees** wanneer die **manlike verbuigings** ontoereikend is. In kontekstuele verband moet daar van geval tot geval besluit word of daar tussen die manlike of die vroulike verbuigings gekies sal word. Juis die byvoeging van ook die vroulike potensiaal van die **Gees** toon dat die **Gees** dus veel méér doen as net om die skeiding waaronder individuele mense gebuk gaan, op te hef. Die **Gees** bring gemeenskappe op dreef en gaan ten slotte met daardie gemeenskappe op die geweldige en geweldadige kosmos af. Daarom word daar groot en meer as menslike dinge en kragte aan sulke gemeenskappe toegeskryf. In hierdie kragveld van die **Gees** word staatsregerings, samelewings en wetenskappe teëgekrom. Die **Gees** ontplooi **Haar** volle aktiwiteit, genade, verlossende en heelmakende energie, wanneer **sy** as't ware deur die doodse toestande waarin die gegewe evangelie mense aandryf, begin om aan alles 'n ander aanskyn te gee: dowes hoor, blindes sien, kreupeltes wandel, dooies word opgewek, aan armes word die evangelie verkondig (deur bevrydingsteologie). Die stilstand onder die oordeel, die eilende, die skuld en die dood kom tot stilstand. Dié toestande gaan oor in beweging deur die kragveld van die **Gees**. Die **Gees** **waai** oor die dal vol doodsbreedere (Eseg.37:1-14) (Neven 1980:45). Vergelyk dit met die duidelike ooreenstemming van Noordmans se gedifferensieerde maar allesomvattende **Gees**begrip, met 'n RGU-pneumatologie se begrip van **wind** en **oorkleding** in hoofstuk 6 van hierdie verhandeling.

Noordmans gebruik dan die Einsteiniaanse paradigma van die revolusionêre intuïsie van die deur lig of tyd **gekromde ruimte** uit die moderne wetenskap, om sy pneumatologie toe te lig, te verhelder en te ondersteun. Nigel Calder (1977) maak dié onderwerp op 'n besondere wyse vir leke duidelik. Einstein se swaartekragteorie kan ook 'n relativiteitsteorie genoem word. Weens gebrek aan skryfruimte kan daar slegs in kort na hierdie teorie gekyk word. Die uitgeoefende aantrekkingskragte van bepaalde materiële massas - soos sterre - wek teenkragte op wat hierdie aantrekkingskragte wil ontsnap. Sou die druk op sulke sameballende materie té groot word deurdat die ontwikkeling van dergelike teenkragte agterweë bly, dan sou die massa onder eie gewigsdruk beswyk en in die niet verdwyn. Deur die teenkragte ontstaan egter 'n sekere ewewig. In die werking van ligdeeltjies of liggolwe vind Einstein (in Calder 1977:136) hierdie noodsaaklike teenbeweging. Hierdie ligdeeltjies ontvonk aan die genoemde massa en lê onder invloed van die aantrekkingskragte bepaalde gekromde bane af in die ruimte rondom. Die effek van hierdie gekromde ligwerkings sou dan gelyk word aan die swaartekragte van die massas. Aangesien die aflegging van die pad van hierdie ligdeeltjies deur die omringende ruimtes van massas nie reguit (liniêr) is nie, maar kromgebuig, kan gesê word dat hierdie kromgebuigde ligbane 'n graviterende werking ontwikkel wat van die regte baan afwyk. Onder die invloed van die sameballende materie buig hierdie ligstraal sigself weg van die reguit lyn waarin volgens die klassieke fisika alle ligbane veronderstel is om voort te straal

(Calder 1977:136). Omdat daar tyd nodig is vir die aflegging van sodanige kromgebuigde ligstrale, moet daar ook aanvaar word dat tyd meedoen aan hierdie krommings. So ontstaan die begrip van tydruimte of ruimtetyd en relatiwiteit (Strömberg 1966:xix-xix, 1-51; Neven 1980:48). In hierdie gekromde tydruimtelikheid beweeg ook waarnemende mense, en ook hulle is onderworpe aan die invloed van swaartekrag en relatiwiteit. Vandaar dat gesê kan word dat die ruimte rondom 'n massiewe objek soos 'n vervormende lens werk (Calder 1977:137; Neven 1980:48). Onder die konsep van tydruimte gebruik Noordmans die woord *teologiese ruimte* na analogie van die wiskundige en natuurkundige tydruimtelikheid (Noordmans 1978:224, dl.1; Noordmans 1979:197, dl.2). In sy werk: *Liturgie* (1939:192) poog hy om Karl Barth se tydseer ingrypend te korrigeer.

Vervolgens is dit nodig om taamlik breedvoerig in te gaan op die funksie van hierdie gekromde tydruimtelike paradigma vir Noordmans se pneumatologiese waarneming van Geeskragte in die lig rondom die kruis. Noordmans se keuse van hierdie paradigma is allereers nie toevallig nie. In *Herscheping* skyn dit of Noordmans deur sy eie manier van verbeeldende kyk, lyne trek wat bepaal word deur 'n sentrum waarin die hêle gevalle materie sigself as't ware saambol. En dat hy in sy skets die wêreld - God én mens inkluis - kromtrek vanweë die graviterende werking van die Gees se lig van lewe wat vanuit en rondom die kruis ontspring (Neven 1980:48). E van Niekerk (1985:103-135) se diversiverende maar holisties geïntegreerde beskouing van God, mens en wêreld, vind sterk aanklanke by Noordmans. In die gekromde ligstrale vanuit én rondom die kruis sien Noordmans die wêreld, mense en dinge. In terme van Calder (1977:136) se lensbeeld, sien Noordmans nie die werklikheid as regop driedimensioneel nie, maar multidimensioneel asof deur 'n vervormde lens. Die natuurwetenskaplike metafoor van gravitasie kom herhaaldelik voor in verskillende werke van Noordmans (1930/1939:143; 1979:324; 1949:240). Noordmans is duidelik bewus daarvan dat hy as teoloog slegs binne 'n bepaalde gravitasieveld met die veel groter werklikheid besig kan wees. Daarom neem hy dinge in hierdie unieke veld van horn nie natuurlik waar nie, maar op 'n bepaalde afwykende en vervormde manier, sodat die radikale en gedifferensieerde elemente van die werklikheid tog ook op 'n heel ander pneumatologiese wyse by mekaar aansluit. In die gekromde ruimte kry die wêreld 'n bepaalde aansien en ontdek mense 'n bepaalde pneumatologiese samehang en orde in die kragveld van die Gees. Hierdie gedagtes kom ooreen met stof in *Herscheping* wat handel oor die *orde van geloofsbelydenis*, waarin Noordmans die samehange wat in teologiese ruimtes ontstaan, uitwerk (Neven 1980:48-50, 92-102).

Einstein se relatiwiteitsteorie as grondfiguur in *Herscheping* het dus 'n sterk stimulasie en invloed op Noordmans se teologie uitgeoefen. Hiervolgens behoort die preek-woord inderdaad gestel te word onder die voorliggende inwerking van die Gees se lig of van die Gees se gunstige tyd op mense, wat insonderheid by Jesus se aardse einde as mens by die kruis begin, naamlik veral by die inval van die Gees se lig en krag van sy opstanding. Want dis die evangelie waarin alles saamspan en sigself soos in 'n ondeurdringbare sirkel saamtrek rondom die gestalte van die Messias, en mense se blikrigting en waarneming bepaal. Dit is in Noordmans se teologiese skets inderdaad in die baan van historiese gebeurtenisse, wat hierdie geskiedenis rondom Jesus die hêle bybelse tydruimte vanaf Genesis tot Openbaring, deur middel van die brille van bybeltekste, mense se sogenaamde normale waarneming vervorm. Vergelyk ook Brunton (1979:15e.v.) se bevestiging van die effekte van die relatiwiteit van tyd en ruimte en die ontnugterende towerspel wat sintuiglike illusies op gewone waarneming en kennis van mense het. As mense dus volgens Noordmans inderdaad hulle eie wêreld en gepaargaande verskynsels deur sulke evangeliebrille lees en ontsyfer, dan kan daar vanuit die 19de eeuse teologie totaal nuwe betekenis na vore kom, in terme waarmee mense alle rigtingsverskille kan oorbrug. Dan sou daar deur die kreatiwiteit van die evangelie 'n nuwe gevormde kyk op God, mense, wêreld, kulture en samelewings, ensovoorts, ontwikkel kon word. Dan is die preek (woord) nie meer iets naas die lewe van die Gees nie, maar in die lewe van die Gees. Die preek (woord) hoef dan nie te vlug vir die spannings en konflikte waarin mense werklik leef nie, maar sou sigself soek en openbaar. Eers dan sou kerklike arbeid werklik 'n versoeningsbediening wees (Neven 1980:50).

Noordmans se relativiteitsgedrewe skets van pneumatologie ontstaan dus in die gekromde tydruimtelikheid van die kruis. Veral uit sy verskillende opstelle oor die metode van teologisering, lyk dit of hy moeisaam en stil sy weg gebaan het na so 'n kruisteologie deur die krag van die Gees (Noordmans 1978:255-285, 336-357; 1979:153-156, 156-160). Inderdaad meen Neven (1980:51) dat hierdie feite afgelees kan word uit die hele grondfiguur van *Herschepping* en ander vroeëre studies van Noordmans. Ook in HW de Krijff (1970:167-173) se meditasies oor Noordmans keer die grondfiguur van hierdie intuïtiewe gekromde tydruimtelikheid aanhoudend heel nadruklik terug (Neven 1980:51). Noordmans se moeisame ontwikkeling van sy gekromde tydruimtelike kruisteologie, sny sterk aan by my uitwysing van die feit dat alle teologieë in wese ontwikkelende en groeiende teologiese *proefnemings* is (König 1972:31-38; Olivier 1988:12-19).

Ons fokus hier op *Herschepping* met die Seun se indaling in die midde van die wêreld waar hy die volle lydingsfiguur aangeneem het. Hierdie indalende baan loop dood by die kruis. En die kruis is nie 'n tydelike saak waarvan later afstand gedoen moet word, asof daar iets nuuts gebeur het nie (*etsi Deus crucifixus non daretur*). Die kruis is vir Noordmans nie 'n blote episode of tydelike maatreef van God se weë met die skepping en mense nie, maar is 'n onmisbare integrale kosmiese beginsel van die Gees. Die kruis staan as oorsprong van 'n nuwe skepping, 'n nuwe tyd, 'n nuwe tradisie, 'n nuwe praxis, 'n nuwe denke midde in die wêreld. In die wêreld staan die kruis, eens en vir altyd, éénmalig en onopgeefbaar. Rondom die gekruisigde gestalte ontstaan 'n tydruimte, 'n heel eiesoortige geskiedenis waarin alles sigself kromtrek om die lig te kan opvang en waarin kromgetrekte gebuktes en belaaides, onder die druk van hulle sosiale én persoonlike verhoudings, die toleransie wat hulle daardeur ontwikkel het, voorop kan laat staan. In die drukgang van hierdie reeks faktore, beweeg alles. En alles wat hierdie gekruisigde God verlaat, moet val (Noordmans 1955:162; Neven 1980:51; Moltmann 1966).

In hierdie *kragveld van die Gees* in en rondom die lig van die kruis, ontstaan 'n nuwe wyse van geloofservarings, denkrigtings en handelinge. As mense eers eenmaal binne hierdie kragveld van die Gees ingekom het - en elke situasie in daardie kragveld omdat die kruis in die midde daarvan staan - kan hulle nie meer van liniêre tydsbegrippe gebruik maak, soos wat die moderne kultuur van die suiwer wetenskaplike teorie tot en met modelle van samelewingsvernuwings deur veranderingsprosesse tot op hede bly doen het nie. Mense kan hulle oerdrifte en angsaanjaende ekspansie drange nie meer ongeremd uitleef, soos wat dit beslis in hedendaagse bepalende vorme van handelinge in samelewings wel gebeur nie. In 'n idealistiese tydsontwerpte skets van 'n nuwe wêreld, kan mense nie meer aanhou om 'n vermeende progressiwiteit wat in die verlede vasgesteek het en op agteruitgang dui, te handhaaf nie. Nie alleen moet vroeë gestel word aan die natuurwetenskappe se begrip van oneindigheid nie, maar sekerlik ook oor die ontwerp vir 'n nuwe samelewingsformasie (Neven 1980:51-52).

Heel skerp sê Noordmans (1949:234-250) in sy lesing oor die *totaliteitseis van die staat en die christelike vryheidsbegrip*, waarin hy sowel teen fascisme asook teen die program tot versterkte kommunisme gekeer is, dat die *skepping sonder die Gees* die *duiwe* is, dit is sonder sentrum, sonder God. Die *natuur* wat sigself nie tot die *Gees*-skepper inkeer nie, en waar dit in iedere hoek spook, is die *duiwe*. Die *kultuur* wat sigself sonder die *Gees* uitleef en van geen kerk of koor weet om daarin te aanbid nie, is die *duiwe*. *Iedere gang van sake* wat nie deur die *Gees* uit hulle bane getrek word deur die mag van Christus se liefde nie, is die *duiwe*. Die *einde van alles wat bestaan*, vir sover dit nie tot God deur die *Gees* bekeer nie, is die *duiwe* (Noordmans 1949:234). Mense meen selfs om die wêreld te orden sonder om *God as Gees* te benodig. Mense gaan daarby tot die uiterste konsekwensies, wat 'n tipiese kenmerk is van die chaotiese wat nie op die regte wyse kan onderskei nie, waarin alles sigself beweeg in liniêre lyne, sonder om die kurwe van die *Gees se liefde* te vind. Byna die laaste res van vryheid gaan daarby verlore (Noordmans 1949:240; Neven 1980:51).

Presies in die *Gees* se gravitasieveld vanuit en rondom die lig van die kruis, word mense se fundamentele menslike funksies, soos kennis, handelinge, belewenisse ensovoorts, omgebuig. In hierdie kragveld van die Gees rondom die kruis, ontstaan die *opheffing van die reguitlynigheid* en begin die *omgebuigde inkeer* tot die ewigheid van die *Gees se lewe*. Dit gebeur mettertyd, indien mense onder die aantrekkingskrag van die lydende Messias

in hierdie wêreld waartoe God ingedaal het, hulle bestaan, hulle verstaan, en hulle wêreld laat skeeffrek en kromtrek het. God self het die mens deur die Gees in Christus gevolg in die val. As hulle uitgaan, gaan hy in, as hulle opstaan, daal hy af. Die bybel self teken hierdie geskiedenis van inkerings, begrensings en beperkings. En rondom Jesus se gestalte van vernedering, vernietiging en ondergang, ontstaan 'n kragveld of ruimte wat deur die Gees uitgemeet word (Neven 1980:52). Hierin gaan die geboë Jesusgestalte wat deur die Gees aangeraak is, om versoenende mense te help om te dink en te werk aan die oprigting van 'n nuwe bestaan: 'n nuwe *Terre des Hommes*. In hierdie kragveld van die Gees rondom die tydruimtelikheid van die nuwe verbond sien ons 'n aandenking ontstaan, sien ons 'n ontvonking van dit wat nog nie in die gegewe bewussyn van geroepenes werklik nuwe verhoudinge laat ontstaan het nie. Ou ervarings breek af, nuwe ervarings en vorme van denke begin uiters moeisam te ontstaan. Langsaam kry die nuwe wêreld sy kontoere (Neven 1980:52-53).

Hierdie ommekeer is taamlik moeilik. Hoe swaar die val van die mens los te wikkel is uit die fundamentele ervarings wat aan die lewe behoort en aan haar intriges te ontsnap, beskryf Noordmans heel nadruklik in sy bepeinsings oor die opstanding (Noordmans 1955:168-218). In hierdie meditasies gaan dit om die verwerking van volstreekte nuwe ervarings van transendensie. Hierdie verwerking word deur Noordmans heel streng metodies gereflekteer. Noordmans (1955:168-184) is primêr gemoeid met die herkenning of aandenking, en in bladsye 184-205 sirkel die meditasie om die tema van kennis en lewe. Op bladsye 205-218 word die afskeid of lostating van die fenomenale gestalte van die opgestane Christus deur die krag van die Gees deurdink. In hierdie refleksie probeer Noordmans die fiksasies van die opgestane Christus in bepaalde verskyningsvorme te deurbreek. Dit gebeur wanneer die inisiatief van die kennis uit die hande van mense geneem word, wanneer die Vader en die Seun in die Heilige Gees tot hulle kom. In die meditasies oor die opstanding word die kragtige deurbraak van die Gees voorberei. In Noordmans se preke word dieselfde gedagte gang teëgekom, byvoorbeeld in 'n preek oor Lukas 24:1-11, waarin beskryf word dat die vroue - met 'n tradisie waarin hulle vir eeue gevolg het - Jesus die *laaste eer* wou bewys deur sy *dooie liggaam te balsem*. Een fragment van hierdie preek, is van groot belang vir die verstaan van Noordmans se tydsleer, en dit lees soos volg:

*Wat is balsemen? Het is conserveren. Jezus goed houden.
Zijn lichaam bewaren voor vergankelijkheid.
Dat het lijk blijft zoals het is.
Het is de dood nog doder maken dan hij is.
Alle verandering uitsluiten.
In de vergankelijkheid is nog hoop op leven;
het tarwegraan in de aarde.
Maar de bewaarde, voor verderf behoeft korrel kan niet opstaan.
Zeker, er ligt een hope der opstanding aan ten grondslag, maar ...
het is een hoop op lange termijn,
een wissel op de eeuwigheid.
Balsemen, dat is een wedloop met de tijd.*

Neven lewer kommentaar op die woord *balsem*: 'Zo liggen thans nog de Egyptische mummies in de koningsgraven. Wij hebben nu ontzag. 3000, 4000, soms bijna 5000 jaren. Maar wat is dat bij de eeuwigheid.'

*Dat gaan de vrouwen doen:
Een wedloop met die tijd aangaan.
Eigenlijk is bedoeld: een wedloop met de eeuwigheid.
De doden goed houden totdat de eeuwigheid komt.
Maar het is die tijd doen duren,
en dat is een dood die nog doder is dan de dood zelf.*

En weer kommentareer Neven: *Geloven in de opstanding is: zich losmaken van deze fundamentele, op duren, op blijven in het zijn bedachte wijze van ervaren en denken.*

De grafsteen is afgewenteld.

Hoort gemeente het Evangelie:

*De moordenaar in het paradijs
en de grafstenen afgewenteld.*

*De zonde verzoend,
de dood overwonnen.*

Pasen is Opstanding.

Het is geen duren, maar ophouden.

*Het is het eind van deze wereld der zonde en des doods
en het begin van de wereld van gerechtigheid en leven.*

Die lig rondom die kruis, van hierdie *memoria passionis et resurrectionis*, is die enigste moontlikheid vir mense om by 'n *gebalsemde*, ingelyste of ingemesselde bestaan verby te kom (Neven 1980:53-54).

Die voorafgaande besprekings bring ons by die wisseling van spanning en ontspanning. In die eerste deel van sy boek: *Herschepping* dink hy na oor die ontstaan van die verskillende vorme van teologiese en pastorale spreekswyses in die loop van die kerkgeskiedenis, in terme waarvan hy werk met een van die hoofkenmerke van sy tydsbegrip, naamlik met die wisselwerking tussen spanning en ontspanning, oploading en ontlading. Hier bevind ons onself, soos reeds gesien is, in 'n tydsduur, dit is 'n kontinueerende beweging vanaf spanning tot ontspanning en die omgekeerde van ontspanning tot spanning. Die spanning word die meeste tasbaar wanneer die eerste christene nog voor die poort van die ewigheid staan en weet dat hulle geroep is deur Christus wat opgestaan en na die hemel gevaar het. Dan is daar nog geen tyd om aan die vorminggewende van die christelike lewe te dink nie. Alles staan dan nog in die teken van die paroesie: die koms van die Messias. In ander tye kom sulke momente van hoogspanning terug. Noordmans sê dat die tyd dan weer heeltemal teologies word. Alles gaan op in die geloof in God (Neven 1980:57-58). Vergelyk Neven (1980:66-67) se verdere besprekings van hierdie elemente van wisseling tussen spanning en ontspanning, asook van askese in Noordmans se pneumatologie.

3.5 'n Nuwe RGU-dialektiek van God (Gees) en Gees

Hierdie afdeling se opskrif klink en bevat 'n geheimsinnige en paradoksale verwantskap in die triniteit. Volgens König (1980:201e.v.) se begrip van pneumatologie het die Gees 'n uiters *geheimsinnige naam*. Hoe misterieus om te beweer dat **Gees** met **Gees** 'n verwantskap kan hê. Maar dis juis hierdie *misterieuse en skynbaar teenstrydige verwantskap* wat 'n aanduiding gee van die *oorsprong van die geloof in die Heilige Gees*. En al is *God Gees*, is dit nogtans die **Gees** wat die dieptes van *God (Gees)* ondersoek (1Kor. 2:10). As daar egter in 'n **RGU-konteks** van 'n *misterie en paradoks van die Gees* of van 'n *verhouding tussen Gees (God) en Gees* sprake is, dan dui dit nie op twee aparte Geeste of Gode nie (Geisler 1997:15, 17, 19, 160). Die verhouding wat hier ter sprake is, het nie *direk* met die sogenaamde *persone* in die *trinitariese Godheid* van die christendom te make nie, maar gaan eerder om die teoreties-filosofiese *konsepte in mense se denke* oor *wie* en *wat God* en **Gees** eintlik is. En in 'n *Indirekte* sin skakel dit alles tog ook in by idees dat *God as Gees* persoonlik kan wees as hy wil, en dat *God en Gees* twee onderskeie persone - of eerder persoonlikhede - van één Godheid kán wees, as God dit só wil manifesteer. As 'n gewone man tegelyk verskillende persoonlikhede kan verteenwoordig, soos dat hy op dieselfde oomblik vir sy kind 'n vader, en vir sy kleinkind 'n oupa kan wees, waarom kan die Gees wat veel meer as 'n mens is, dit nie ook doen nie? In hierdie afdeling val die soeklig *direk* op die teologies-filosofiese begrippe van **Gees (God)** en **Gees**, en hoe dit volgens 'n **RGU-model** verstaan en vertolk behoort te word.

Dit is presies net hier waar dit nodig is om **RGU-idees** oor die groot **Opper-Gees** te formuleer, sodat die paradoksale geheimenisse van hierdie **Skepper-Gees** by wyse van **alledaagse** menslike vlakke: intellektueel, filosofies, teologies en wetenskaplik, ondersoek kan word. Voordat die filosofies-teologiese begrippe God en Gees verstaan kan word, moet daar eers verstaan word wat God en Gees nie is nie. Boukontraakteurs moet eers alle bouterreine opruim voordat daar gebou kan word. Mense wat poog om idees van God en Gees op te bou, behoort eers hulle denkerreine van vals konsepsies en geloofsoortuigings op te ruim. Hierdie skoonmaakproses kan begin word deur te *twyfel* in alle feite, beginsels, tradisies, kerkleerstellings, dogmas, godsdiensoortuigings en brille wat in hulle denkerreine ontstaan het onder die suggestiewe invloede van omgewings, oorerwinge en opvoedings. Natuurlik sal mense se ou fondasies breek in die proses en hulle baie eensaam en verlore laat voel. Miskien haal hulle nie die beloofde land nie. Maar dis absoluut noodsaaklik dat mense hulleself sal bevry van alle defektiewe konsepsies wat eens op 'n tyd miskien bruikbaar was, maar later begin het om hulle insigte tot groter konsepte te strem. Dieselfde argumente geld ook vir mense se idees van God en van die Gees. Wie en wat is God en Gees? Hoe lyk dit en hoe funksioneer dit, en hoe moet dit in 'n **RGU-sin** verstaan en vertolk word?

Teenoor tradisionele teoloë wat vra na die **wie** van God, vra Haught (1986) eerder na die **wat** van God. 'n suid-afrikaanse mistis, V I Liebenberg, beïnvloed deur oosterse panteïsme, vra ook in die titel van sy boek: *What is God?* (s.a.). En tog skryf hy onder andere in 'n kort voorwoord: *I dedicate this book to the Master, Jesu the Christ, the Saviour of man, Who, through his perfect living, shewed mankind the way to life; the way to God.* Die bybel sê: **God is Gees** (Jh.4:24). En as **God Gees** is, **wie** of **wat** is **Gees**? En as iemand antwoord dat dit God as Gees is, oftewel *God in Geesvorm* is, dan weet mense nog steeds nie **wie** en **wat** God as Gees is nie. Hierdie probleem sluit aan by die volgende problematologiese vrae: Bestaan God (Gees) en Gees uit twee Geeste? Is God as Gees 'n *persoon of persone*, of is dit eerder 'n *onpersoonlike beginsel of mag* (Brunton 1979:238).

Wanneer Verster (1972:3-6) vra **wie** die Heilige Gees is, en die persoonlikheid van die Gees dan definieer aan die hand van hierdie vraag, ag hy dit gerade om te waarsku dat die Heilige Gees nie **dít** genoem moet word nie. Die Gees is 'n persoon en nie *iets* nie. Op voetspoor van MG Cambron se *Bible Doctrines* (s.a:17) sê Verster dat persoonlikheid soms met sigbaarheid verwar word. *Persoonlikheid* is nie 'n toeskrywing van 'n *liggaam* nie, dít is die toeskrywing van 'n *gees*. Onself is volgens Verster nog nooit gesien nie, ons is nie 'n *liggaam* nie, maar 'n *gees* wat 'n *liggaam* het. En dis presies met sulke dualistiese uitsprake wat 'n RGU-pneumatologie probleme het, omdat dít duidelike onhoudbare griekse gees-liggaam-dualismes uitspel. Verster verwys dan na Handeling 1:8 se ontvangs van **krag** wat glo foutiewelik vertolk kan word, asof die Gees net 'n blote krag, energie of goddelike invloed kan wees. Na hierdie waarskuwing gaan Verster dan voort om die persoonlikheid van die Gees met die opstapeling van bybeltekste te probeer konstateer. Maar wat van al die bybelse metafore wat die Gees as onpersoonlike krag uitbeeld? Direk nadat Verster (1972:3) sterk betoog teen die Gees as 'n onpersoonlike mag, gaan hy in 'n opvolg hoofstuk doodluiters voort om die verskillende tipologieë te bespreek van die Gees as 'n duif, as wind en water, olie en vuur, sowel as 'n seël (Verster 1972:15-20). Blykbaar het hy nie die implikasies van hierdie simbole besef toe hy teen die onpersoonlike aard van die Gees kapsie gemaak het nie. Kan hy eerlik sê dat hierdie embleme persone voorstel. Is 'n duif 'n persoon? En hoe weet of bewys Verster dat God 'n **Hy** is? Wat maak Verster met al die vroulike Godsbeelde in die bybel?

Dit is egter binne die omvang van teologies-religieuse storms oor die magdom definiëring van die Godsidee, dat die evangeliesgesinde Geisler spesiaal 'n boek daaroor skryf, getitel: *Creating God in the Image of Man: The New "open" View of God - Neotheism's Dangerous Drift* (1997), en dan sommerk met die intrapslag die volgende skryf:

The Bible declares that God made man in his own image (Genesis 1:26), but modern theology has returned the compliment. There are serious dangers in creating God in our [anthropomorphic] image. This sort of thing is to be expected of unbelievers who turn from the living God and fashion a God after their own desires (cf. Romans 1:21f), but christians should not tamper with the nature

of the eternal God (1 Timothy 1:17). God is who he reveals himself to be, and not who we would like him to be. This book warns of a dangerous trend within evangelical circles of creating God in man's [anthropomorphic] image (Geisler 1997:11 - my kursivering).

In 'n RGU-reaksie hierop, net eers twee opmerkings: (1) Geisler se aandrang op **gelowige christene** met 'n sogenaamde alleenregte Godskonsepsie, is nie net partikulier, elitisties en reduksionisties nie, maar laat ook geen ruimte vir enige raakpunte, uitbreidings of integrening van sy teologie met enige ander teologie nie, wat nog te sê van met 'n nuwe alomvattende en inklusiewe RGU-teologie. Veël eerder kan die beperkthede in sy teologie in 'n wyer RGU-teologie opgeneem en geakkommodeer word - natuurlik met sekere voorbehoude in verband met elitistiese eksklusiwiteit - wat nie hier uitgespel kan word nie. (2) Die gebruik by Geisler en vele ander teoloë van die woord **gevaarlik** (dangerous) in polemiere geskrifte, is nie in 'n RGU-teologie logies haalbaar nie. Die woord **gevaarlik** gee gewoonlik gedagtes aan konkrete fisiese bedreigings vir mense soos leeu, motorvoertuigbotsings, vuurwapens, sneeustorings, gifstowwe, en so meer, wat werklik vir mense se fisiese én geestelike voortbestaan **gevaarlik** is. Miskien behoort daar eerder gesê word dat teologieë, filosofieë, ideologieë, leerstellings, en abstrakte Godsidees in een groep mense se koppe - waarmee ander groepe mense nie saamstem nie - **problematies, gewaagd of ernstig** van aard is, maar nie dat dit **gevaarlik** is nie.

Dis egter nie net teoloë wat bekommerd is oor die moontlikhede van 'n *Godsidee wat in die beeld van mense* - en van diere - gemaak kan word nie. Ook filosowe sing in hierdie koor. En dan gaan die filosowe moontlik nog verder as teoloë, wanneer hulle weer terugkap op mense soos Geisler met sy sogenaamde onaantasbare *alleenregte korrekte bybelse Godsbeeld*, wat *nét vir gelowige christene* bedoel is (Brunton 1979:234e.v.). Die meeste teoloë se sogenaamde bybelse Godsbeskouing - hetsy as persoon of non-persoon - is in die lig van bybelgegewens verplig om *antropomorfiese* of *vermenslikte* Godsbeelde te konstrueer. Sekerlik kan Geisler nie van so 'n *vermenslikte* Godsbegrip wegkom nie, veral nie as hy homself op 'n sogenaamde bybelse Godskonsep beroep nie. König (1975:74e.v.) wys juis op die feit dat *antropomorfistiese segswyses oor God in die bybel, onweerspreeklik deel van beide die ou en die nuwe testamente is*. En wat impliseer antropomorfistiese Godsbeelde? Die griekse woord: **antropos**, beteken mens (Irvine 1972:41). Antropomorfismes dui dus op *menslike* wyses waarop daar oor God gepraat word. God of Gees word in menslike terme uitgedruk - soos dat God oë en ore het, dat God sit of staan, dat God berou en dies meer kan hê (König 1975:74-132; Deist 1984:8).

Van die vroegste tye af het die verskynsel van antropomorfistiese spreekwyses die aandag getrek. Die vroeë kerk het die gebruik van antropomorfistiese beeldspraak in die bybel negatief beoordeel. Dit was egter geen oorspronklike of nuwe benadering nie. Reeds Philo van Alexandrië het antropomorfistiese gebruike beoordeel as 'n oneintlike manier waarop God as Gees homself aan mense geopenbaar het weens hulle swak begripsvermoëns van die Gees. Antropomorfismes is blote goddelike aanpassings en menslike hulpmiddels aan mense se onvermoë om die Gees te verstaan soos wat dit werklik is (Mauser 1971:23; Brunton 1979:234-235; König 1975:74). Nog voor Philo toon die septuaginta - die hebreëuse ou testament se vertaling in grieks - duidelike anti-antropomorfistiese tendense (Maas 1974:91e.v.; 121e.v.; Kuitert 1967:78; Mauser 1971:23; König 1975:74). Tewens, die kritiek teen die antropomorfistiese voorstellings van die Homeriese gode begin alreeds by Xenophanes en sy invloed is onmiskenbaar in die oud-kerklike teologie. Die reaksie teen antropomorfismes is dus deur die christene oorgeneem uit 'n algemene tendens in 'n bepaalde kultuurperiode, te wete, die laat-hellenistiese godsdiensfilosofie (Kuitert 1967:69; König 1975:74).

Tans word dit egter al helderder beseft dat menslike segswyses oor God volop in die bybel is. Vroeë pogings wat wou bewys dat antropomorfismes *nét* tot die ou testament beperk is, en dat dit gevolglik 'n oorwonne stadium is in die ontwikkelingsgeskiedenis van godsvoorstellings - of van voortgaande openbarings - wat nie meer in die nuwe testament voorkom nie, is vandag laat vaar, juis omdat die nuwe testament die ou testament voortsit, en daar geen sprake is van anti-antropomorfismes in die nuwe testament soos daar byvoorbeeld in die *septuaginta* is nie (König 1975:74).

Reaksies teen antropomorfismes of die vergeesteliking daarvan, is nie eie aan die vroeë christelike teoloë nie, maar deur hulle oorgeneem uit hulle omgewings. Die algemeenheid van sulke houdings in die griekssprekende wêreld, blyk onder andere uit duidelike tendense in die *septuaginta* om antropomorfismes te verander (Mauser 1971:23; Maas 1974:91-121 e.v.; Kuitert 1967:78; König 1975:97). Hierdie feit behoort teoloë – soos ook vir Geisler – tot versigtigheid te maan, om nie totaal negatief of verwerpend teenoor antropomorfismes te staan nie. En as König (1975:97) sê dat die motief agter die *grieks-filosofiese aksies téén antropomorfismes*, nie pas op die *antropomorfistiese Godsbeeld van die bybelse israel* nie, dan is ook Geisler met sy sogenaamde onaantasbare bybelse Godsbeeld, en sy aanslag teen neoteïstiese mensbeeldige uitdrukkings van God, nêr so skuldig aan hierdie foutiewe grieks-filosofiese verwerping van bybelse antropomorfismes! Geisler skep eintlik vir homself 'n onontvulbare teologies-filosofiese dilemma. Hoe Geisler, gesien in die lig van al die onontkenbare mensbeelde van God regdeur die bybel, ander teoloë se menslike Godsbeelde wil aftakel en met sy eie sogenaamde korrekte en onaantasbare bybelse Godsbeeld wil vervang, sal net hyself kan verduidelik.

Maar *wie* en *wat* is die Gees, veral in verbinding met God en Christus? Filosofe soos Brunton (1979:234 e.v.) wil nie antropomorfistiese beeldvorme misken nie, want dit dien tog 'n aanvanklike doel vir primitiewe oftewel primale mense met onontwikkelde Godsbegrippe in hulle beginstadiums van aanbidding in onkunde (König 1975:74). Tog is sulke persoonlike Godsvorme vir Brunton (1979:240) 'n laere orde van Godskonsep vir oningeligtes, wat later vervang behoort te word deur 'n hoër orde van nie-persoonlike Godskonsepte in terme waarvan God eerder 'n *beginseel* (principle) vir ingeligtes is, as 'n persoon. Daarom is hy skugter vir beide manlike én vroulike voornaamwoorde waarvolgens God geantropomorfeer word, en verkies hy neutrale impersoonlike terme soos *Dit*, want God as Gees is verhewe en geslagsloos. En omdat God onbeperk is behoort daar van verpersoonlike Godsbeelde weggebly te word, want persoonlikheid impliseer beperking. En dan konkludeer hy: *But personality implies a particular being. Therefore God is not personal*. Maar reeds in sy ontkenning dat God nie persoonlik is nie, skiet hy homself in die voet, omdat hy God in stryd met sy eie aanklag ook *beperk tot 'n God wat weer nêr in onpersoonlikhede manifesteer*, en dus nie vry is om óók in verskillende persoonlikhede te manifesteer as hy so verkies nie. Tog gee 'n ander filosoof, Holmes (1938:82), toe dat Gees as beginsel (principle) beslis 'n Vader-Moeder God kan wees. Selfs die bekende Nederlandse teoloog, Noordmans (Neven 1980:45) glo dat die Gees beide manlike én vroulike elemente bevat, en omdat manlike verbuigings alleen ontoereikend is, moet daar van geval tot geval besluit word wanneer die manlike of die vroulike vorme van die Gees gebruik behoort te word.

Bybels én teologies gesien, volg Gaybba (1987:31-34) 'n meer logiese weg, wat ongelukkig eintlik ook nêr vir 'n elitistiese christendom geld. In sy bespreking van die *Gees* as *persoon*, beteken *Gees* die *manier waarop God en Christus aktief teenwoordig is in die midde van gelowiges*. Vir die nuwe testament is die Gees die manier waarop Christus sy kerk as liggaam opbou, deur mense tot geloof en verenigde liefde in hom te bring, en só mense te bemagtig om te deel in alles wat hy is, en te deel in alles wat hy het. Die Gees is die manier waarop Christus uiteindelik die hêre skepping transformeer. Dit is hierdie laaste stelling van Gaybba waarin daar sinvolle en vrugbare aansluitings by 'n nuwe RGU-pneumatologie kan wees. Later kyk ons ook dieper na Gaybba se verdere uitwerking van hierdie omvangryke kosmiese inslag van die Gees. Daar is sulke pregnante RGU-gedagtes by Gaybba, dat dit jammer is dat hy dit nie verder uitgewerk het nie – miskien was dit nie sy hoofdoel nie omdat hierdie aspek nie vir hom so belangrik was op die stadium toe hy sy boek geskryf het nie. Nietemin, dit is hierdie verengde Geesbeskouing van Gaybba wat deur 'n RGU-pneumatologie sinvoller uitgebrei behoort te word. Soos alreeds herhaaldelik regdeur hierdie proefskrif uitgewys is, kan die onbeperkte alvullende en alomteenwoordige Gees van God in der ewigheid nêr ingeperk word om nêr aan gelowige christene heil te gee nie. Hoe anders moet sondaars van hulle sondes oortuig word as deur die Gees?

Wat egter die *persoonlikheid van die Gees* aangaan, lewer Gaybba aanvaarbare teologiese insette. Dis vir hom tereg inkorrekt om te dink dat die nuwe testament na die Gees verwys as 'n derde persoon in die triniteit. Dis nie dat so 'n konsepsie verkeerd is nie, maar eenvoudig dat dit nie die manier is waarop die nuwe testament

in die algemeen oor die Gees besin nie. Dit is egter ook waar dat die nuwe testament die saad bevat van 'n latere pneumatologie wat die Gees voorstel as 'n gedistingeerde persoon van Christus en die Vader. Sodanige personaliserings van die Gees was versterk deur die oordrag van die persoonlikheidstrekke van engele op die Gees (Brown 1966:121 e.v.; Gaybba 191987:31). Sulke personaliserings van die Gees kom nie net in die ou testament voor nie, maar word ook in die nuwe testament duidelik (Gaybba 1987:11, 31-34; Isaacs 1976:52-58). Uit Gaybba se beskrywings skyn dit dat hy implisiete erkenning gee vir beide persoonlike én onpersoonlike fasette in mense se Godsbeelde. 'n RGU-pneumatologie sou graag wil aanhaak by 'n wyere Geesbeeld wat in terme van persoonlike, onpersoonlike, non-persoonlike, a-persoonlike, manlike en selfs vroulike beeldvorme uitgedruk kan word. En dan kan daar met reg in metaforiese én antropomorfistiese én denkbeeldige beeldvorme na die Gees verwys word as: 'n duif, water, dou, wind, atmosfeer, vuur, olie, reën, wolke, riviere, oseane, seëls, onderpande, kleremantels, bruidstabberts, beginsels, en veel meer (Marsh 1971).

Eers in 'n wyere allesomvattende multiversiviserende RGU-konteks van alle konkrete vergestaltings van die Gees in God se RGU-universum, sowel as van alle abstrakte metaforiese en antropomorfistiese denkbeeldige Geesgestaltes in die denke van alle mense in God se koninkryksmensdom, kan daar in die ware sin van die woord werklik sprake wees van **RGU-Geesgestaltes**, waarin die gebruik van die woord: **gestaltes** miskien kan help om die moontlikhede van beperkinge wat daar in die woord: **beelde** opgesluit mag wees, te bowe te kom en 'n veel breër en ryker begrip as **beelde** te veronderstel. Natuurlik het die woord **gestaltes** ook beperkinge. Maar waar die woord: **beelde**, idees van konkrete vaste omlynings kan oproep - soos in standbeelde van klip, gips of metale - bring die gebruik van die woord **gestaltes** inderdaad vaer, wasiger, losseer en vloeiender gedagteforme na vore - soos dié van gedagtes, droomgestaltes, spoke, geeste en hersenskimme - wat uiteraard by **gestaltes van die Gees** sal aanpas. Op hierdie manier kan konkrete sosiale groothede soos die gewone bestaan van kerke en godsdienste, onder andere *verskillende gestaltes van die Gees* genoem word. Maar juis dán kan grotere spirituele werklikhede soos die Godsryk - in alle konkrete en abstrakte dimensies daarvan - veral ook as één van die vele gestaltes van die Gees geklassifiseer word. Sulke RGU-Geesgestaltes is dan inderdaad: radikale en gedifferensieerde universumgerigte Geesgestaltes, wat ondenkbaar divergeer in ontelbare verskillende RGU-vorme, deur die gepneumatologiseerde kragte en magte van die Gees, om holisties-geïntegreerd op veelvuldige allesomsluitende en allesinvullende wyses universumgerig, tasbaar én ontasbaar in die ganse RGU-koninkrykskepping van God op RGU-wyses vergestalt te kan raak.

In die ou testament beteken die hebreëuse woord: **ruach vir Gees**, natuurlik **asem of wind**. Die *lewegewende asemkragte* en *windkragte* is hier maar net een van die vele *simbole vir die geheimenisvolle lewegewende kragte* van God se RGU-optredes in en deur die kragte van die Gees. God se Gees het dus oorspronklik beteken die **asem of wind** van die Here. Daarom is die eerste beskrywings van Geesdade stormagtig, soos om oor iemand vaardig te word (*seizing someone* - Rgt 14:6), iemand weg te neem (1 Kon 18:12) en profetiese vermoëns aan mense te gee (Nm 11:24-30) (Gaybba 1987:3 e.v.).

Mettertyd het die **onpersoonlike Gees** as wind of asem oorgeskuif na **God se persoonlike** aktiewe teenwoordigheid. Geesteenwoordigheid is toe nog steeds gekoppel met *ongewone stormagtige verskynsels*, maar die nadruk is al sterker gelê op die *vereenseiwiging van die Gees met God se Woord* en met 'n regverdige lewe. Teen die einde van die ou testament word daar meer algemeen na die Gees verwys as die **Heilige-Gees** wat in die **toekoms** met God se volkome en finale **askatologiese** verlossing *alle mense* sal vervul, en nie net die profete en ander leiers van die gemeenskap nie. In die nuwe testament dink die christene op basies dieselfde manier as die jode oor die Gees as **God se aktiewe teenwoordigheid**. Daar is egter 'n verskil. In die **nuwe testament** word **God se Gees ook Christus se Gees**. Christus is dan 'n *unieke gesalfde Geesdraer* as iemand in en deur wie God aktief en op 'n unieke manier teenwoordig is. Na sy opstanding word Christus ook 'n *unieke Gewer van, en Doper met die Gees*. Die manier waarop God *onder sy mense teenwoordig* is, is nou ook die manier waarop die verrese Here teenwoordig is.

Hierdie **Christus-Gees-verband** koppel die Gees ook aan God se RGU-koninkryksgemeenskap wat deel van sy liggaam is, en onder wie God en die verre Here voortdurend en aktief teenwoordig is soos vervul in die belofte van die uitstorting van die Gees oor alle mense (Hd 2:17). Die **Gees-kerk-verband** is vir König (1980:202) so geweldig heg dat die Gees byna as daarin ingeburger en tuis beskou kan word. Miskien behoort König te waak daarteen om die Gees nie té eksklusief op die kerk te betrek nie. Want so kan hy die wyere koninkryksdimensie van die Gees miskien verlore laat gaan. Dit is reeds wanneer teoloë so 'n **uiters eng verband van die Gees met die kerk** daarstel, dat dit vir 'n RGU-pneumatologie dringend noodsaaklik word om die **veel wyere RGU-verband van die Gees met 'n RGU-Godsryk** uit te spel en beslag daaraan te probeer gee. Daarom behoort die **verband van kerke met die Gees en God se RGU-Godsryk** onmeetlik breed oopgespan te word tot die volle radikale en gedifferensieerde universumgerigte omvang van die Gees se veelvoudige allesomsluitende, allesinsluitende en allesinvullende maar geïntegreerde universumgerigte speelveld van die Gees se RGU-koninkryksmensdom in God se totale globale RGU-Godskoninkryk.

Die nuwe testament se **uiters eng Christus-Gees-verband** laat dit soms voorkom of hulle met mekaar vereenselwig word. Daar is egter 'n onderskeiding wat logies lei tot die belangrikste verskil tussen die ou en nuwe testamentiese begrip van die Gees: die gedagte dat die Gees 'n duidelik onderskeie **persoon** is. Hierdie aanname is egter nie 'n tipiese nuwe-testamentiese Geesopvatting nie. Die kiem van sodanige begrip is egter ongetwyfel daar teenwoordig (Gaybba 1987:18 e.v.; König 1985:180e.v.). Die **persoonsebegrip** van die Gees het in *na-bybelse tye* grotendeels na vore gekom. Daar is uiteindelik aan die Gees gedink as 'n *derde duidelik onderskeie persoon* in die goddelike drie-eenheid. Dit het weer gelei tot die probleem om die Geesverhouding en bepaalde rol tot die ander godheidspersone meer noukeurig te omskryf. Augustinus was, volgens König (1980:203), die invloedrykste persoon oor hierdie saak. Vir hom is die Gees liefde wat uitvloei van die Vader en die Seun en wat hulle verenig. Hierdie Geesbeskouing het 'n vaste deel van die westerse teologie geword. Ingevolge bybelse grondslag is die Gees die wyse waarop God en Christus by God se mense teenwoordig is. Hierdie teenwoordigheid is 'n persoonlike liefdevolle teenwoordigheid wat die basiese doel van liefdeseenheid het. Die Gees as liefdesband tussen Vader en die Seun en mense, is dus 'n uitkenning van *die* kenmerkende eienskap van die Gees (Gaybba 1987:18-20).

Vir baie mense is die Gees té *onpersoonlik* en word Hy herlei tot 'n *blote mag*. Die Gees is egter méér as 'n pure mag (Murray 1975:1; Verster 1972:3). Die Gees is wel óók persoonlik weens die manier waarop Hy God en Christus vir mekaar en vir ons in liefde teenwoordig is. Dis dan ook wat die Gees die soort persoonlikheid maak wat Hy is. Die Gees se liefdesaard is om te verenig. Die liefde verskuif dus van die eie persoon na die geliefde. Dit wil die self verloor in die eenheid van liefhebber en geliefde. Daarom kan die Gees in 'n sin gesigloos genoem word. Dis die rede waarom Hy 'n identiteit kortkom wat so duidelik omskryf is as dié van die Vader en van die Seun. Volgens die bybel is dit die identiteit van die Vader en van die Seun waarmee te make gekry word in mense se ontmoetings met die Gees. Die Gees se eie identiteit konsentreer nie op Homself nie, maar is eerder die manier waarop mense die teenwoordigheid van die Vader en die Seun teëkom en ervaar.

Die Gees *verenig alles tot eenheid én differensieer ook alles tot veelheid*. En alles wat Hy verenig dié verander Hy. Die liefde wil altyd verenig, en sodoende dié wat verenig, verander. Sodoende maak die Gees die eenheid van die Seun met die Vader tot 'n lewende RGU-liefdeseenheid. Dis nie bloot 'n fisieke bestaanseenheid van *dieselfde wese* met die Vader, soos die geloofsbelydenis dit stel nie. So is dié ook die Gees wat die vleesgeworde Seun se fisiese eenheid met mense - deurdat mense soos Hy mens is - verander na 'n lewende liefdeseenheid. Dis ook die Gees wat RGU-kerke skep tot eenheid-in-verskeidenheid met Christus en die Vader en met mekaar sigbaar struktureer. En in kerkseittings skep die Gees ook die wesenlike draende strukture van God se RGU-Godsryk, veral dié wat RGU-kerke in staat stel om die waarhede van die bybel en ook van die tradisies in terme van *RGU-sendingaksies* tot die voller en ryker dimensies van God se RGU-ryk onder 'n RGU-mensdom te help verbrei. En dié *RGU-sendinginisiatiewe* wat ook by *panenteïstiese* en *prosesteologiese* konsepte van *God* en *wêreld* aansluiting kan vind.

Dis die Gees wat **RGU-koninkrykskerke** holisties met die Vader en die Seun verenig deur RGU-regverdigmakingsprosesse, én ook álle kerke verander deur RGU-heiligmakingsprosesse, én ook deur RGU-kerke God se universumgerigte omwêreld op 'n **RGU-sendinggerigte** wyse te transformeer - met insluiting van die geografiese, sosiale, politieke en ekonomiese strukture daarin. Hierdie veranderings laat álles in en om die RGU-Godsryk die goeie doel van die **Gees se liefde** dien, sodat God se RGU-Godsryk se liefdeseenheid so na as moontlik aan volmaak kan wees, ongeskonde deur die beperkings waaraan dit nou nog onderworpe is. Die opgestane lewe in en deur die RGU-kragte van die Gees as die hoogtepunt van hierdie RGU-veranderings, is alreeds aan die RGU-mensdom van God in sy RGU-Godsryk geopenbaar. Die Geesverandering van die opgestane Here laat sy gebed om eenheid met sy Vader en met die Godsryk (Jh 17:22-23) nou alreeds in vervulling gaan. Geen tydruimtellikheid kan Hom nou verhoed om in die Gees nét so naby aan sy RGU-koninkryksmensdom te wees, as wat God in en deur die RGU-kragte van die Gees self is nie.

Juis omdat dit die **Gees is wat God se RGU-koninkryksgemeenskap opbou**, word sy gawes aan álle mense beloof, sodat hulle God se universumgerigte RGU-gemeenskappe in die *alledaagse lewe* beter kan dien. Wanneer ál die gawes van die Gees dus geëvalueer word, moet daar meer waarde geheg word aan die gawes wat iemand daartoe sal bring om 'n groter bydrae te lewer tot die opbou van God se universumgerigte RGU-Godsryk. Hierdie gawes kan egter net doeltreffend wees as hulle in liefde beoefen word - die ware vrug van die Gees in RGU-mense se lewens (1 Kor 13). Dit is dan ook waarom Paulus daarop aandring dat alle gawes in liefde beoefen moet word, anders is hulle waardeloos.

En juis omdat **RGU-liefde** een van die hoofkenmerkende eienskappe van die Gees is, is **liefde** inderdaad dan ook één van die *tekens* van die Gees se veelvuldige RGU-teenwoordighede - en nie net glossolalie nie. Daar bestaan inderdaad baie tekens van die teenwoordigheid van die Gees, sommige absoluut skouspelagtig en andere doodgewoon. Selfs die mees skouspelagtige gebeurtenis is egter nie altyd tekens of bewyse van die teenwoordigheid van die Gees nie, tensy dit ook gepaard gaan met 'n betoning van dié soort liefde wat God se RGU-Godsryksmensdom in sy RGU-universum opbou. Waar hierdie **liefde** in God se RGU-universum gevind word, is daar onmiskenbare RGU-tekens van die Gees se talle RGU-teenwoordighede (König 1980:201-205; Gaybba 1987:1-34, 130-138, 161-185, 268-272). En wat is die RGU-verband tussen Gees, God en Christus?

Jesus Christus as dié voorbeeldige **RGU-koninkryksmens** van God, is 'n klassieke bybelse en teologiese voorbeeld van God se RGU-liefde en RGU-samelewingsdienste en RGU-offervaardighede aan God se RGU-mensdom in God se RGU-Godsryk. So 'n RGU-Jesusbeeld pas perfek in by Tillich (in Adams et al 1985:307 e.v.) se **perfekte Mens, Jesus Christus**. Dié Mens is in die Vader se Gees, en die ganse volheid van Vader se Gees is tegelyk wedersyds volkome in en rondom hierdie Mens. In hierdie Mens **woon** die ganse **volheid van die Godheid liggaamlik** (Kol. 2:9). Daarom is dié Mens die sigbare beeld van die onsigbare Gees (Kol. 1:15). Dis nie net die helfte of twee derdes van die Gees wat in dié Mens **woon** nie. Die ganse **volheid** woon in hom - natuurlik nie *kwantitatiewelik* nie, maar *kwalitatiewelik*. Dis die ganse **volheid** van ál die Gees se kwaliteite, eienskappe, vermoëns, kragte, heerlikhede, rykhede, ensovoorts, wat ten volle in en rondom hierdie Mens **woon**. Hierdie kwalitatiewe volheid *kuier* nie net so nou en dan in hierdie Mens nie - dit **wóon permanent in hom** - selfs ook vandag nog terwyl hy aan die regterhand van die Vader nog steeds vir God se RGU-koninkryksmensdom intree en diens doen as hulle koning, priester en profeet. En hierdie *kwalitatiewe volheid* het nie net in sy *aardse geskiedenis en liggaam* in hom **gewoon** nie, maar **wóon** veral spesifiek ook vandag in dié Mens se **nuwe lewende opstandingsliggaam** - dit wil sê, tydens sy **hële** historiese en a-historiese **lewe**. Tog is die Gees se vólle teenwoordigheid nie beperk nét tot dié Mens se fisiese lewe (liggaam) nie. Want terwyl die Gees 'n gekonsentreerde fokuspunt in hierdie Mens se hële lewe is, is die Gees tegelyk tog ook alvullend alomteenwoordig in God se ganse RGU-universum. Die Gees was, met respek gesê, nie soos 'n dun wasige sydoek opgebondel en in die liggaam van Jesus Christus as mens ingeprop nie. As dit die geval was, dan was God nét in die liggaam (lewe) van Christus beperkend vasgevang en was die hemele en universum leeg tydens Jesus se aardse bestaan. Nee, die volheid van die Godheid was **kwalitatiewelik** in hierdie mens se hële lewe,

en tegelyk ook **kwantitatiewelik** in God se ganse RGU-universum, maar ook buite, bo-óór, én rondom hierdie Mens se hêle lewe. Sô is God as Gees konkreet, maar alomteenwoordig, geopenbaar en gerealiseer in menslike vlees (1Tm.3:16). Sô was die salwende Gees óp hierdie Mens, in hierdie Mens, déúr hierdie Mens, en rondom hierdie Mens, as God se immer alomteenwoordige bekragtiging en bemagtiging as Koning, Priester en Profeet in die aardse én hemelse lewe en bedienings van hierdie mens - ónder, sáám, vír en mét ander mense. Daarom kon hierdie Mens ook die werke doen, wat net God in en deur sy Gees alleen kan doen: red, genees, verlos, skep, herskep, hernu, wederbaar, dooies opwek en regeer as priester, profeet én koning sáám met al die ander koninkryksmense van God, in God se *beoogde goedbedoelde (afom-eskatologiese)* RGU-universum! -

3.6 'n Nuwe RGU-dialektiek van Gees en eskatologie

Die Gees is God se immerteenwoordige en alomvattende RGU-vernuwingsagent in God se **RGU-skeppingsdoelwitbereikings**. Die woord *skeppingsdoel* - 'n term wat König (1985:28 e.v.) verkies, en waarin Jesus Christus in sy hele geskiedenis God se *skeppingsdoel* is - roep onmiddellik die **locus van eskatologie** na vore. Hoe sou 'n **RGU-eskatologie** lyk in die lig van God se **RGU-skeppingsdoel**. Vir König is eskatologie nie soseer gesetel in plek of tyd nie, maar juis en veral in die **persoon van Jesus Christus** en sy geskiedenis. En die spanwydte van Jesus se geskiedenis - vanaf geboorte tot werderkoms - is eskatologie. Soos alreeds duidelik behoort te wees sal ook König se eskatologiese tydruimtelike spanwydtes vir 'n alomvattende RGU-eskatologie te knap wees - al is sy eskatologie veel breër as die meeste tradisionele eskatologieë (König 1985; Cordier 1996). In 'n RGU-eskatologie is die Gees die alomvattende dieptes en hoogtes en wydtes van 'n RGU-eskatologie se historiese en a-historiese speelvelde binne die grensloosheid van God se universumgerigte RGU-Godsryk. Die **Gees is self God se eskatologie** wat nie lewers in die lewe van Christus eers begin het, of wat eers tydruimtelik in 'n verre allerlaaste stukkies van tyd sal manifesteer nie. God se **RGU-eskatologie as Gees**, is altyd en oral. Elke historiese tik van horlosies is eskatologie óral en áltyd waar die Gees in God se grenslose RGU-Godsryk aanwesig is. Elke lewensmoment van mense se lewens, is God se welaangename Geesgesalfde eskatologiese RGU-**kairos** bestaan. In elke lewensmoment leef en beweeg mense in en deur die krag van God se pneumatologiese RGU-eskatologie. Elke asemteug kom uit die Gees se alomvattende immerteenwoordige eskatologiese RGU-kragte. Selfs ook álle sterftes is nuwe vervullings van God se ewige alomteenwoordige pneumatiese RGU-eskatologie. Ja, selfs die gitswart nagte van mense se misrabele angsbevange lewens, dien as God se eskatologiese RGU-beskuttings. Self die nagte van RGU-koninkryksmense het 'n lig: die maan (Ps. 139:11-12). Met so 'n grenslose eskatologiese RGU-spanwydte, sal König dan beslis wil weet of álles dan eskatologie is. Dan antwoord 'n RGU-eskatologie: Ja, álles is eskatologie. Waarom nie? Is die ewige, alomteenwoordige, alvullende, allesinvullende, radikale, gedifferensieerde en universumgerigte God as Gees se RGU-kragte, RGU-magte en RGU-teenwoordighede van eskatologie dan beperk? Nóóit! As filosowe en nie-christene bereid is om die ewige God as volkome onbeperk te aanvaar, waarom kan RGU-teologieë en RGU-eskatologieë dit nie ook doen nie?

Gedagtes aan die Gees se alomteenwoordige ewigheidsgeskiedenis, bring ook tegelykertyd die begrippe van tyd en geskiedenis na die oppervlak. En wíe geskiedenis sê, sê voleinding (Berkhof 1959:170). Voleinding herrinner aan eskatologie (König 1985:7-24). Die woord **eschatos** beteken in die etimologiese sin van tydruimtelike nabyheid, die verste, finale plek of tyd, die einde van, die laaste einde, die laagste of **uiterste** (J Strong 1901:33; Funk & Wagnalls 1968:282; Irvine 1972:215; Kritzingen et al 1965:788). In die konteks van hierdie definisie vereis die bespreking van **eskatologie** in 'n RGU-sin, allereers 'n ondersoek na die RGU-begrippe van **tyd** en **geskiedenis**. Eskatologie is nie vir 'n RGU-pneumatologie soseer nét 'n begrip van *allerlaaste tydruimtelikheid* nie, maar eerder van **uiterstes van tydruimtelikhede**.

3.6.1 Geskiedenis, tyd, ruimte en toekoms in 'n nuwe RGU-pneumatologie

Wat is **gewone wêreldgeskiedenis**? Geskiedenis is dié wetenskap wat 'n geloofwaardige en metodiese studie maak van die ontwikkeling wat iets of iemand onder allerhande invloede ondergaan het. Dis 'n historiese

studie van gebeure in die verlede; 'n rekord van gebeure in die lewe van nasies, staatsregerings, institusies, epogte, ensovoorts; dis die koers van lewe of eksistensie; 'n sistematiese verslag van verskynsels; 'n beskrywing van diere, plante, minerale, mense en gode (Kritzinger et al 1972:250). Daar is ook *heilsgeskiedenis*.

Wat is *heilsgeskiedenis*? Daar is verskillende definisies: (1) Dis die interpretasie van alle geskiedenis as die toneel van God se vervulling van sy doel om die mensdom te red. (2) Dis 'n besondere raamwerk vir die vertolking van die hele bybel, naamlik die siening van israël se geskiedenis as die toneel van God se reddingsingrype in die menslike geskiedenis - 'n tussentrede wat met Abraham se roeping begin het, en provisionele klimaks bereik het in Jesus Christus, en uiteindelik kulmineer in die eindtydgebeure van Jesus se wederkoms. (3) Dis die teorie dat die geskiedenis van israël vertolk was deur israël self as 'n toneel van God se verlossende tussenkoms in die menslike geskiedenis - 'n teorie wat skynbaar ondersteun word deur sommige ou-testamentiese gedeeltes, insonderheid die *credo* oftewel geloofsbelydenis soos die *apostolicum*, wat 'n uiters gekondenseerde vorm van israël se vroeë geskiedenis is, om God se groot daad aan hulle te gedenk, soms ook genoem: die klein *credo* of *kleines geschichtliches Credo* (Deist 1984:38, 149-150). En wat van kerkgeskiedenis?

Wat is *kerkgeskiedenis*? Ook hier is vele definisies: (1) Vir Ebeling (1947:189, 1960:452-454) is kerkgeskiedenis die geskiedenis van die uitlegging van die bybel (Biehl 1973:24-43; De Boer 1972:401-414). (2) Volgens H Bornkamm (1949) is dit die geskiedenis van die evangelie en sy werking in die wêreld. (3) Moltmann (in Marais et al 1985:xv) beskou kerkgeskiedenis as die geskiedenis van Jesus se ge-outeuriseerde evangelie van bevryding en sy werkinge in die wêreld van die christendom. (4) Kerkgeskiedenis heet ook geskiedenis van die hebreuse *qahal Jahwe* - vergadering van Godsvolk - wat later die latynse *ecclesia* en die griekse *kyriakon* of *kyriaka* geword het. Met die koms van die latere christendom, word kerkgeskiedenis soms ook geskiedenis van die christendom genoem (Stoop in Eybers et al 1982:121). (5) Die gereformeerde Chamdon (1968:189-211) kom nader aan 'n RGU-geskiedenisbegrip as hy kerkgeskiedenis definieer as die geskiedenis van die Godsryk op aarde. Die roomskatolieke Jedin (1954:119-128) kom nóg nader aan 'n RGU-geskiedenis-konsep wanneer hy kerkgeskiedenis beskou as die vertolker van die Heilige Gees se werksaamhede op aarde (Chamdon 1957:13; Kotje 1970:209; Jonker 1955). Marais et al (1985:xv- xvii) is natuurlik volkome korrek om kerkgeskiedenis eerder in koninkryksverband te definieer, want dit voorkom dat nét die kerk op sigself as sigbare gestalte al te maklik geïdentifiseer word met die werksaamhede van die Heilige Gees. Dieselfde probleem bedreig natuurlik ook die uitgangspunt van die koninkryk, veral as nét die kerk op sigself té sterk met die koninkryk geïdentifiseer word - dit wil sê, wanneer die kerk gelyk aan die koninkryk gestel word, of selfs groter as die koninkryk gemaak word.

Weens die bybel se kosmiese raamwerk - soos gekonstateer in Genesis 1:1-31 - noem Latourette (1965:ix-xi) die *kerkgeskiedenis* doelbewus die *geskiedenis van die christendom*, en nie die *geskiedenis van die kerk* of *kerkgeskiedenis* nie. Anders as die tradisionele benadering tot die kerkgeskiedenis het Latourette tereg 'n meer *inklusiewe perspektief*, wat nie net tot die planeet aarde beperk is nie, maar ook die ganse universum insluit, beide die klein stukkie wat aan mense bekend is, asook alles wat ver buite die reikwydtes van menslike kennis lê. Dit moet in ag neem, nie net alle fasette van die mensdom se geskiedenis in die multivormige manifestasies daarvan - polities, religieus, ekonomies, esteties, sosiaal en intellektueel nie, maar ook alles dit wat vir mense met hulle beperkte beskouings en vermoëns, die verbysterende ondenkbare en onmeetlikhede van die universum is, waarin hulle geplaas is. Daarby kom nog: *Beyond these physical aspects and untouched by his instruments is what he regards as the world of the spirits, which impinges upon him in every moment of his life. Preposterous though the undertaking may be, across the centuries daring souls essayed it. A few of their efforts have commanded respect. Augustine's City of God (circa 400 n.C.) is one particularly famous* - behalwe dat 'n RGU-Godsryk-geskiedenis-visie, weens die blykende konkreet-praksiologiese vermenging van die koninkryke van God en van die duiwel in die huidige wêreldopsette, kritiek sal hê op Augustinus se skerp dualistiese verdeling tussen die Godsryk en die satansryk.

In hierdie tesis gaan dit egter oor die **RGU-geskiedenis van die Gees** en dié se skeppende RGU-invloede in die ganse kosmiese RGU-universum van God. Binne 'n RGU-raamwerk is daar nie verskillende geskiedenisse nie, maar is alle vorme van geskiedenisse - ook individuele mense se verskillende geskiedenisse - maar net verskillende slypkante van die Gees se eie gróót universumgerigte geskiedenis-diamant van die Godsryk.

Wat is **tyd** en **ruimte**? Is hulle relatief of absoluut; beperk of oneindig? Is daar geen begin en einde aan tyd en ruimte nie of is daar? Is daar iets soos 'n absolute onbeperkte oneindige tyd en ruimte? Of is tyd en ruimte blote illusies? Is hulle werklik of is hulle slegs denkkategorieë? Het hulle objektiewe werklikheid of is hulle slags subjektiewe verskynsels? As tyd en ruimte 'n onbeperkte werklikheid is, dan moet die wêreld anderkant vir ewig 'n misterie bly omdat ons slegs kan dink aan 'n klein seksie van hulle onbeperkte verloop en uitgestrektheid. As hulle onwerklik is, sou dit ons idee van dinge ook verander, want alle dinge in hierdie wêreld is in tyd en ruimte. In daardie geval sal dinge sigself ophou om werklik te wees. Filosofies-wetenskaplike, asook teologiese omskrywings van tyd en ruimte, is oorvloedig (H Berkhof 1959:13-32, 76-94, 170-182; Van Erkelens 1988:17, 79-104; Neven 1980:47-57; Tillich 1953-1963:7, 448, 474, deel 3; Strömberg 1966:1-18; AH Strong 1974:275-278).

Wat is tyd en ruimte dan? Is die Gees aan tyd en ruimte gebonde of nie? By monde van AH Strong (1974:276-277) is God bokant tyd en ruimte. God kyk deur tyd soos wat mense deur ruimte kyk. Die ewigheid is nie 'n reguit liniêre lyn nie maar 'n sirkel. Die ewigheid is soos 'n oneindige ring van eindelose lig. God bewoon hierdie ontoeganklike **ligsirkel** (1Tm. 6:16). God wandel oor die **hemelgewelf**. Die King James vertaling van die bybel sê: *He walketh in the circuit of heaven* (Job 22:14)....*His going forth is from the end of the heaven, and his circuit unto the ends of it: and there is nothing hid from the heat [of light] thereof* (Ps.19:6)....*He sitteth upon the circle of the earth* (Jes.40:22). Tyd het dus geen objektiewe realiteit vir God nie. Esegíel het 'n visie van die Gees se veelvuldige glansryke heerlikhede, en let op die gebruik van sy meervoudsvorme. Dié wiel-wesens se nadere ondersoek toon 'n giroskopiese klokwerk van wíele, soos 'n wiel binne-in 'n wiel - presies soos giroskope werk. Na al vier kante het hulle gegaan - net soos giroskope funksioneer. En tog het hulle nie gedraai of gekantei as hulle gaan of spin nie - hulle bly dus regop nes giroskope maak. En hulle vellings oftewel rondings was hoog en wonderbaar, want al die wíele se rondings was rondom vol oë - dit wil sê dit is **ringwesens** vol oë of kleiner wielietjies rondom - wat spreek van onbeperkte en alomteenwoordige alsiendheid (Eseg.1:1-28). Die Gees is nie in tyd nie, maar die tyd is in die Gees. Daarom is die Gees 'n ewige immerteenwoordige RGU-nou. Daarom is álles en álmal, tyd en ruimte, in die Gees, en beweeg en leef álles en álmal in die Gees se siklies-giroskopiese klokwerke van tydruimtelikheid (Hd.17:28).

Aangesien 'n RGU-tydskonsep met die geskiedenis van die ewige alomteenwoordige Gees te make het, is ons genoodsaak om by die ewigheidsdimensies van die Gees te begin. AH Strong (1974:248, 315-317) stel dit kort en kragtig: *The Holy Spirit is recognized as God. God is Spirit, Infinite and Perfect, the Source, Support, and End of all things*. Die Gees se aard is gevolglik sonder begin of einde, en vry van alle opeenvolgings in tyd, en bevat sigself die oorsake en gevolge van tyd en ruimte. Die bybelse getuienis bevestig dit onomwonde. Die **EK** /S van Eksodus 3:14 impliseer immerteenwoordigheid. Jahweh wat Gees is (Jh.4:24) sê: *So waar as Ek ewig leef* (Dt.32:40). Die Psalmdigter sê: *Voordat die berge gebore was en U die aarde en die wêreld voortgebring het, ja, van ewigheid tot ewigheid is U God* (Ps.90:2)....*Maar U bly dieselfde, en U jare het geen einde nie* (Ps.102:28). Jahweh dié Gees bly vir ewig (Ps.102-12-14). Jesaja 41:4 stel dit weer só: *Ek, Jahweh, die Eerste, en by die Laaste is Ek dieselfde* (Opb.1:8). Die Gees is van ewigheid af, nog voor die wêreld of eeue (**ainóniós**) daar was (1Kr.2:7), of nog voor die grondlegginge van die wêreld (Ef.1:4). God as Gees is die alleenwyse, onverderflike, onsielike Koning van die eeue (**ainóniós**), wat as onsterflike 'n ontoeganklike en onbeperkte grenslose **ligkring** bewoon (1Tm.1:17, 6:16).

Die ewige, oneindige en grenslose Gees is allereers Skepper. In sy skeppingsleer klassifiseer Louis Berkhof (1969:128) verskillende bybeltekste volgens vyf kategorieë. Die tweede kategorie dui reeds op God die Skepper as Gees se **oneindige grootheid** (Ps.90:2; 102:26-27; Hd.17:24). Die Gees het nie net álles **bale goed** gemaak

nie (Gn.1:2-31), maar het ook hierdie universum *in tyd* gemaak. Skepping is dus 'n *temporele daad* van God deur die Gees. Die alledaagse spreektaal in Genesis 1:1 wat sê dat God in die *begin* (*bereshith*) die hemel en die aarde geskep het, is op sigself onbepaald. Daarom kan gevra word: 'die begin van wat?' Eintlik behoort hierdie uitdrukking verstaan te word in 'n absolute sin, as 'n aanduiding van die begin van alle tydelike dinge, *instuitende van tyd as sodanig*. Dit lyk nie reg om te aanvaar *dat tyd alreeds bestaan het toe God die wêreld geskep het* en dat Hy toe op 'n sekere punt in daardie bestaande tyd, wat die *begin* genoem word, die heelal voortgebring het nie. Tyd is slegs een van die vorme van alle geskape eksistensie, en kon volgens Berkhof dus nie voor die skepping bestaan het nie. *Tyd en ruimte is sáám met die skepping tot stand gebring*. Berkhof glo nes Augustinus dat die wêreld geskep is *met tyd* (*cum tempore*) en nie *binne tyd* (*in tempore*) nie. Augustinus (in AH Strong 1974:276) se bekende slagspreuk lui: '**Mundus non in tempore, sed cum tempore, factus est**. Vir Berkhof setel die grootste betekenis van die eerste woorde van Genesis 1:1, egter in die stelling dat die wêreld 'n *begin* gehad het (Olivier en König 1986:46-47, 49-50).

Teenoor Berkhof glo 'n RGU-tydruimtelikheid dat die skepping *in reeds bestaande tyd én ruimte* geskape is, want beide tyd én ruimte bestaan van ewigheid af in God wat Gees is. Noem dit God se latente potensiaal! God is nie in tyd en ruimte nie, en ook nie van tyd en ruimte afhanklik nie. Maar tyd en ruimte is *in Gees* én ook van Gees afhanklik. *Die ewigheid is bloot maar net ewigduurende tyd sonder begin en sonder einde*. Historiese tyd is maar net tydelike brokstukke van die oneindige tyd van die ewigheid wat reeds van ewigheid af bestaan. Sonder die ewigbestaande brokstukke van historiese tyd kan die holistiese geheel van die oneindige ewige tyd tog nie bestaan nie. As ewigheid deur tyd gemeet moet word, hoe sal die Gees se ewigheid sonder tyd bepaal word? Tyd is dus absoluut nodig om ewigheid te bepaal. Die Gees sálf is ewige tyd én historiese tyd (én ruimte) ineen. En as tyd in die Gees se bewussyn bestaan, waarom kan dit ook nie bestaan in die bewussyn van skepsele wat na die Gees se bewussynsbeeld geskape is nie?

Tyd (*Chronos*) en ruimte (*uranos*) is nie vroeëre gode, godhede of godlikhede naas of onder die Gees nie. Tydruimtelikheid is deel van en onder die *alle dinge* wat in en deur die Gees bestaan en beweeg (Jh.1:3; Hd.17:28). Tog is tyd en ruimte nie substansie of attribute (kwaliteite van substans) van die Gees nie, maar eerder verskillende RGU-relasies van die Gees tot beperkte of eindige bestaanwyses. Tydruimtelikheid is eerder korrelate tot wesens en gebeure wat eers met ontstaan van beperkte eindige bestaanswyses tot stand kom. Tyd en ruimte is nie net blote subjektiewe konsepsies van menslike denke nie, hulle bestaan ook objektiewelik, ongeag of mense dit subjektiewelik korrek of op verbuigde maniere waarneem of nie. Omdat babas se begrip van tyd onontwikkeld is, kan hulle nie tyd so begripvol waarneem soos volwassener mense nie. Belewensisse van tyd kan ook vir volwassener mense problematies wees. Dink aan verstandelik gestremdes. Hoe korrek beleef hulle tyd?

Miskien is die sogenaamde oortuigde fisiese wesenlikheid van verlede, hede en toekoms blote hardnekkige subjektiewe *illusies* in mense se subjektiewe denke. Van Erkelens (1988:17) sê: *Voor ons, die oortuigde fisici zijn, is het onderscheid tussen verleden, heden en toekomst enkel een illusie, hoewel een hardnekkige*. Amiel in AH Strong (1974:277) sê: *Time is the supreme illusion. It is the inner prism by which we decompose being and life, the mode by which we perceive successively what is simultaneous in idea*. En *ervaring* word deur *illusies* gekleur. Daarom skryf Brunton (1979:15) dat *ervaring* sigself nie werklik is wat dit skyn te wees nie. Studies oor ervarings van die relatiewiteit van tyd en ruimte, en die toweragtige spel van *illusies*, asook die semantiese analises van die betekenis van woorde waarin ervarings geklee is, het gekombineer om mense op hulle hoede te stel teen sintuiglike misleidings en die kullerye van die bewussyn, en hulle ook versigtig gemaak om nie ervarings net summier kritikloos te aanvaar nie. Dink aan die verskille van ervarings tussen babas en volwassenes wat dieselfde dinge of situasies beleef. Mense pas ervarings in by die patrone van hulle reeds bestaande idees. Meestal besef hulle dan nie dat hierdie raamwerke foutief en beperkend kan wees nie. Talle geleerdes en wetenskaplikes het op hulle spekulatiewe en wetenskaplike maniere al probeer bewys dat gewone menslike persepsies beperk kan wees tot blote verskynsels en aldus misleidend van aard kan wees. Sulke perseptueel verbuigde en misleidende ervarings bereik nooit die Gees as uiterste realiteit van hierdie wêreld nie, en is daarom

verdoem om die Gees van die werklikheid te visualiseer in terme van gesnede beelde. Mense weet slegs dit wat hulle sintuie vir hulle sê. Menslike ervarings is dus suiwer relatief tot hulle sintuiglike belewenisse. Daarom bereik mense nooit die absolute waarheid oor dinge nie, maar net die verwarpte maniere waarop die werklikheid hulle deur die donkerbrille van hulle sintuie bereik. As menslike oë soos kameras of mikroskope of teleskope ontwerp was, sou alle omwêreld verbasend anders gelyk het. As mense se gehoor maar net so sensitief soos honde-ore was, het dit ander wêreld ontsluit. Honde hoor klankfrekwensies wat vir menslike ore ontoeganklik is. Dink aan hondefluitjies wat nêr deur honde gehoor kan word. As mense se ore so sensitief soos ruimte-antennas was, sou hulle as superwesens beskou kon word (Strömberg 1966).

Wat is *ruimte* in 'n RGU-ruimtemodel? Soektogte na die ruimtelose Gees kan enige plek begin: in 'n druppel water, 'n atoom, 'n klein insek, die planeet aarde of die universum van sterrehele. Dit maak geen verskil nie, want alles is één en bestaan én beweeg in en deur die RGU-kragte van die Gees. Kom ons begin by ons eie bewussyn. Dit is in die bewussyn waar die objektiewe wêreld se prente gesien en gestoor word. Dit is daar waar sensasies vertolk word en die natuurswette geformuleer word. Dis in die subjektiewe bewussyn waar die objektiewe wêreld geproduseer word en bestaan – dit impliseer 'n voortdurende objektiewe-subjektiewe-dialeksis. Ruimte in die universum is 'n uiters fundamentele subjektiewe bewussynskonstruk. En aangesien die Gees net so onsigbaar soos wind is, maar nie so ruimtebeperk soos wind is nie, is dit nie die Gees wat in ruimte bestaan, beweeg en werk nie, maar is dit die ruimte wat in die Gees sy ewige bestaan het. As mense vir hulleself ruimte skep, waarom nie ook die Gees nie? Ruimte is 'n eienskap of relasievermoë van die Gees ten opsigte van die ganse universum. Derhalwe is ruimte sigself net so misterieus, ontasbaar en ontwykend soos die Gees. En ook in die bewussyn kan ruimte nie vasgevat word nie. Om ruimte te bestudeer skyn dus net so sinneloos te wees as om niksheid te wil navors (Strömberg 1966:1-2).

Net soos alle ander dinge en tyd, bestaan ook *ruimte* objektiewelik van alle ewigheid af. Maar ruimte kan subjektiewelik in mense se bewussyn gestalte kry deur verbeeldingsbeelde as *aangebore inherente latente potensialiteite* of vermoëns. Sô kan alle verbeeldingsbeelde van die objektiewe werklikheid van ruimte en tyd in die denkende verbeelding holisties-integrerend aanmekaar geryg en verleng word, of dit kan dié verbeeldingsbeelde van ruimte en tyd van mekaar afbreek en van mekaar skei. Hierdie RGU-verbeeldingskonstrukte wat van *objektiewe fisiese ruimte* afhanklik is, heet *bewussynsruimte*, omdat dit in die bewussyn alleen bestaan. Hierdie innerlike bewussynsruimte is 'n weerspieëling – en baie keer verwarpte weerkaatsings – van sy teenhangerruimte daar buite, genaamd fisiese ruimte. In drome beweeg mense in hulle private bewussynsruimtes. Brunton (1979:61-104) noem drome die hoë dimensies van tyd en ruimte (Strömberg 1966:2). Ruimte is een van die relasievorme van die Gees met die skepping. En as sulks was dit van alle ewigheid af nodig – want hoe sou God dan anders met sy fisiese skeppings in verbinding kon kom?

Om te benadruk dat ruimte ontasbaar en onsigbaar is en van materie onderskei kan word, is ruimte al spottenderwys gedefinieer as dit wat oorbly, nadat alle materie verwyder is. Hoe kan abstrakte onsigbare ruimte se bestaan dan vasgestel word, en wat is die effekte en eienskappe daarvan? Volgens geleerdes is ruimte driedimensioneel. Ruimtelike objekte het hoogte, breedte en diepte. Oor die ingewikkelde wiskundige en fisikologiese implikasies word nie hier uitgewei nie. Al wat vir ons doel belangrik is, is dat fisiese ruimte beide bewegings van materiële liggame én die verspreiding van lig beïnvloed (Strömberg 1966:2-4). Die buiging van ligstrale deur die ruimte, noodsaak 'n ondersoek na kromminge, sirkels en kurwes.

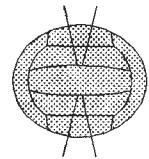
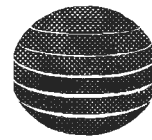
Net soos *ruimte* is ook *tyd* 'n konstruk in die bewussyn van mense, as weerspieëling van die Gees se vermoëns om in tydsrelasies met mense te wees. Wat is in die bewussyn *aan die gang* om tydsbewustheid te skep? Die uitdrukking: *aan die gang*, impliseer dat iets in die bewussyn besig is om te beweeg en te verander. Verbeeldingsprente kom en gaan en volg mekaar op. In die bewussyn is dit 'n aaneenskakeling van sintuiglike sensasies en emosionele gewaarwordinge. Een tydsbeeld word opgevolg deur 'n ander (Strömberg 1966:9). In sy boek: *World and Individual* sê Royce in (A H Strong 1974:276): *To God the universe is totum simul, as to us any succession is one whole*. Dood is 'n verandering in die tydspan – die minimum van tyd waarin 'n opeenvolging

kan verskyn as 'n voltooide geheel. Vir God is 'n duisend jaar soos een dag (2Pt. 3:8). God is in sy totaliteit as 'n absolute wese tegelyk bewus van oneindige tyd as geheel - dit is a-historiese ewigheid soos God dit sien, asook van segmente van historiese tyd soos mense dit sien en beleef. In historiese tyd volg daar 'n reeks los tydsegmente in hulle eindelose simfonie. Hierdie hele opeenvolgende simfonie van tyds-akkoorde kan alles meteen as een geheel deur mense waargeneem en beleef word. Mense verenig verlede, hede en toekoms in 'n enkele bewussyn wanneer hulle byvoorbeeld enige drie opeenvolgende woorde hoor. Die eerste woord is by die aanhoor van die tweede woord alreeds verledetyd, en terwyl die derde toekomsgerigte woord gespreek word, is die tweede nog steeds vir 'n moment teenswoordige tyd. En tog omvorm die bewussyn al drie tye tot een groot geheel. Die enkele opeenvolgende los klanke gaan nie verlore in die heelheid van die ganse simfonie-uitvoering nie. Mozart soos gekwoteer deur James in (AH Strong 1974:276), sou gesê het: *All the inventing and making goes on in me as in a beautiful strong dream. But the best of all is the hearing of it all at once.* So kombineer God as Skepper in tydlose persepsiebeelde die holistiese geheel van opeenvolgings van eindige gebeure. En aangesien mense in die Gees as Skepper se *verbeeldingsbeeld* gemaak is, is ook hulle bewussyn deur immanente latente potensialiteite van kreatiwiteit, in staat om alle los *verbeeldingsbeelde* in hulle eie bewussyn op kreatiewe wyses tot holistiese eenhede te omskep - aldus tot RGU-eenheid-in-verskeidenheid.

Neven (1980:47-48) bespreek Noordmans se geliefkoosde teologiese paradigma van *tyd* en *ruimte* in die vorm van die gekromde ruimte wat ligstrale ook buigend affekteer. Calder (1977:136) beskryf Einstein se teorie van swaartekrag oftewel relativiteitsteorie. Hiervolgens word ligstraaldeeltjies krom gebuig deur die ruimtes waardeur dit beweeg. Ook waarnemende mense wat in hierdie ruimtes beweeg, is in hulle sintuiglike waarnemings onderhewig aan die krommende invloede van ruimtelike swaartekragte of relativiteit. So word ruimte 'n vervormende lens.

Tillich (1953:7, dl. 3) besin oor die *multidimensionele eenheid van die lewe*, waarby ingesluit word die Heilige Gees en die lewe, asook die Godsryk en die geskiedenis. In dit alles gaan dit vir hom om God as Gees se transendensie en die transendentsoekende weg van die mens. By wyse van vraag en antwoord soek hy na die verbindingslyn tussen die ewigheid van die Gees en die tyd van die mens. Allerlaas wil hy dan weet wat die vorm is van 'n kultuur wat op 'n Godsrykbetrokke geskiedenis geskoei is. En wat is die verhouding van die volheid van God se ewige wesenlikheid as Gees met die mens in die tyd? Nes Noordmans, kies ook Tillich die paradigma van die kurwe as antwoord. In die kurwe soek Tillich 'n sintese tussen die sikliese sirkelvormige denke van Plato - hoewel daar ook 'n ander lyn by Plato op te merk is - en die reguitlynige liniêre denke van judaïsme en van Augustinus. Vir Tillich plaas die sikliese denke al die nadruk op die ewige transendente wêreld. Die pyl slaan geheel na bowe uit. Hierdie tydsdenke is eintlik één groot heenwysing na die ewigheid. In hierdie sirkel gebeur in feite iets nuuts. Die tyd voeg niks daaraan toe nie. Die tyd is 'n afdruk van die ewigheid - dit wil sê van die Gees. Dis deur Plotinus dat die sikliese denke 'n invloed op die christelike teologie gekry het. Deur Augustinus se *De Civitate Dei*, het daar weer 'n sterk invloed uitgegaan na die hele westerse manier van dink. Nietemin, in die sikliese denke mis Tillich die geskiedenis omdat alles na die ewigheid heenwys. Later bevraagteken ek hierdie laaste aanname van Tillich, en bewys dan ook dat sikliese denke beslis geskiedenis insluit. Omdat heenwyssings na die ewigheid in die liniêre denke ontbreek, poog Tillich om uit beide die sikliese én die liniêre denke 'n nuwe tydstruktuur van 'n U-kurwe saam te stel (Tillich 1953:448; Neven 1980:55-56).

In 'n diagram van 'n U-kurwe wat na bo oop is, maak Tillich sy tydstruktuur ruimtelik voorstelbaar. Van bo af, uitgaande van 'n transendente oorsprong, kom die tyd af totdat dit in ons blikveld kom. En beweeg dan voort die diepte in totdat 'n buigende laagtepunt bereik is. Nadat dit deur 'n donker tunnel se dieptepunt 'n soort ondeurdringbare oomblik bereik het, styg dit weer terug in die ewigheid in. 'n RGU-vraag wil weet waarom juis 'n kurwe, want 'n kurwe is 'n onvolmaakte of gebroke sirkel? Dit is reeds 'n sirkel wat 'n nog beter en volmaakter diagram van Tillich se idee kan wees, om beide geskiedenis én ewigheid met mekaar te integreer. Vergelyk die volgende tydsvoorstellings: Tillich se U-kurwe teenoor 'n RGU-sirkelbolwerk:

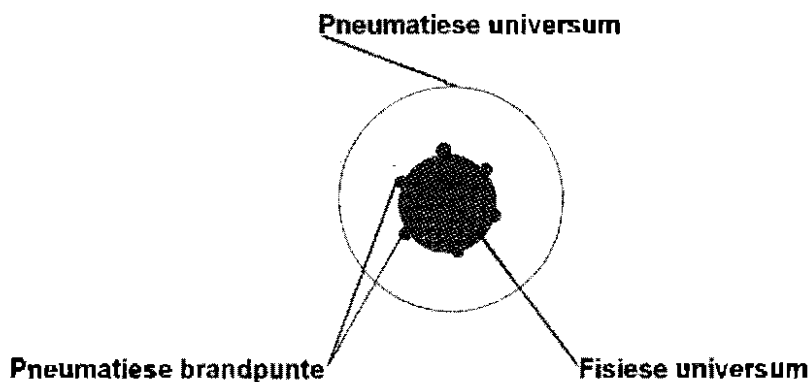


Tillich se tyd wat bo vanaf God uitgaan, die dieptes in en deur, om weer terug na God die hoogte in te gryp, is myns insiens verplig om by God tot absolute stilstand gedwing te word. Dié soort kurwatoriese tyd met sy oop begin by God, wat sonder 'n verdere kontinueringslyn weer by God tot stilstand kom, is nie werklik so oop as wat Tillich mag dink nie. Hierdie U-kurwe tydsdenke akkommodeer nie 'n werklike ewigheidsbegrip soos in sirkeltyd nie.

Dieselfde probleem is by Moltmann (1979:115-121) met sy verwerping van sikliese tydskategorieë, en sy aandrang op 'n liniêre tydsbegrip. Wat is die werklike verskil tussen 'n U-kurwe tydslyn en 'n liniêre tydslyn? Al verskil wat daar is, is dat die U-kurwe maar net 'n reguitlynige liniêre tydslyn is wat eenvoudig net na 'n U-kurwe tydslyn verbuig is. Die beginsels van hierdie twee tydslyne is dieselfde: dit bevat nie die moontlikhede van ewigheid nie. En 'n RGU-kritiek op Tillich is ook in breë trekke dieselfde kritiek op Moltmann. In my reaksie op Moltmann se eensydige liniêre tydsbegrip, sal daar ook dieselfde antwoord op Tillich se geboëlynige tydsbegrip verkry word.

Allereers wil Moltmann (1979:116) weet of die skepping 'n geslote of 'n oop sisteem is. Omdat hy dit as 'n oop sisteem beskou, betoog hy dan teen: *the myth of eternal return*, soos deur Mircea Eliade (1955) beskryf. Gevolglik moet hy ook Aquinas (*Summa Theol.*) en Bultmann (1960:26, 29) se sikliese tydsbegrippe afskiet, omdat dit vir hom nie 'n oop sisteem verteenwoordig nie. Moltmann bepleit dus 'n skepping as oop sisteem, met die voorwaarde van 'n liniêre tydsbegrip. By gebrek aan 'n beter of korrekter afrikaanse woord, gebruik ek die engelse begrip: **open-ended** tydslyne vir beide Tillich sowel as Moltmann se lynige tydskonsepte. Indien ek teenoor Moltmann en Tillich die stand van **sikliese tydsbegrippe** moes verdedig, sou my argumente soos volg gewees het: (1) Beide Moltmann se **open-ended** liniêre tydskonsepte, én Tillich se skynbare **open-ended** U-kurwe tydsbegrip, is nie werklik so oop as wat hulle dink nie. RGU-tydsbegrippe werk nie met 'n ôf-ôf-skema nie, maar met 'n én-én-skema. Vir 'n RGU-tydskonsep gaan dit nie om ôf liniêre ôf sikliese, ôf pendulummatige, ôf spiraal, ôf konsentries-polsende, ôf kurwatoriese ôf rimpelende tydsvisies nie, maar gaan dit oor liniêre én sikliese, én pendulummatige, én spiraal, én konsentries-polsende, én kurwatoriese én rimpelende tydsdenke. Juis daarom is besinnings nodig om vergelykings te tref tussen die verskillende tydsmodelle, om die sinvolheid van 'n RGU-verskeidenheid-van-tydsmodelle-in-eenheid raak te kan sien. (2) Sikliese tydsirkels is miskien veel meer oop as wat **open-ended** liniêre tydslyne skyn om te wees. (3) Beide Moltmann én Tillich se **open-ended** tydslyne, is net oop in één rigting: in Moltmann se geval vorentoe, en in Tillich se geval, van bo na onder, en terug na bo. (4) Moltmann se sogenaamde liniêre tydslyn wat aan christene en jode behoort, het nie naastenby die vermoë van primale nie-christene se sikliese tydslyne nie. Swart volke se sikliese tydskategorieë kan immers na die verlede teruggryp (Thorpe et al 1985:108; Olivier et al 1980:6), en dié van Moltmann en Tillich s'n nie. Moltmann se liniêre tyd kan nét vorentoe beur, maar nie teruggryp nie. Dié tydsbegrip ken nét prolepsis, maar nie retrolepsis (**ex post facto**) nie. Wat is sodanig oop aan so 'n eenrigting liniêre tydsisteem? (5) Ek stem saam met Moltmann se strewe na 'n oop tydsisteem. Maar ek stem nie saam dat so 'n oopheid nét in liniêre tydslyne te vind is nie. Miskien lê Moltmann se probleem in 'n één-dimensionele tydsbegrip. Hy sien tyd dus as 'n reguitlynige bewegende punt op 'n ééndimensionele platvlak - soos wanneer 'n mens van punt tot punt, 'n reguit lyn met 'n potlood op 'n plat stuk papier sou trek. Derhalwe sal hy waarskynlik ook sirkeltyd as 'n ééndimensionele platvlak beskou. En dis moontlik net hier waar sy probleem lê. Dit mag die rede wees waarom hy sikliese tyd as geslote beskou en verwerp. Natuurlik is 'n potloodgetekende sirkel wat as 'n bewegende punt op 'n plat stuk papier geteken word, 'n geslote voorstelling. Maar selfs só 'n ééndimensionele sirkel op 'n plat oppervlak, is nog steeds 'n beter voorstelling van oneindigheid as wat 'n reguit lyn is. Want 'n sirkel is immers sonder begin of einde, waar begin die sirkel, en waar eindig dit? Terwyl Moltmann se reguitlynige tydslyn 'n definitiewe begin het, en ook 'n duidelike eskatologiese

einde veronderstel - soos wat dit inderdaad in alle tradisionele eskatologieë van judaïsme en van die christendom die geval is. En al is 'n ééndimensionele sirkel 'n geslote platvlak tekening op papier, is dit beslis nie die geval met 'n drie-dimensionele sirkelbolwerk, soos byvoorbeeld die aardbol nie. Of is die aardbol nie 'n drie-dimensionele sirkelbolwerk, of 'n ingewikkelde RGU-kompleks van veelvuldige gedifferensieerde sirkels wat holisties-geïntegreerd deur die Pneuma van God tot 'n reuse sirkelbolwerk verenig is nie? Geld dieselfde skeppingsbeginsel van sirkelbolwerke deur die Gees nie ook vir alle ander planete en sterre nie? Neem net 'n gewone skets van die aardbol met sy aanduidende gradelyne van lengte en breedte, en sien daar, 'n drie-dimensionele RGU-sirkelbolnetwerk: dis giroskopiese wiele-in-wiele-in-wiele. Waar is daar 'n oper sisteem as die sikliese aardbol - veral gesien in sy sikliese omwentelinge om die son én ook nog om sy eie denkbeeldige as. Die aardbol as drie-dimensionele - eintlik multi-dimensionele - sikliese sirkelbolwerkstuk van God, is so oop as kan kom. Dink aan die aarde se **latente potensiale oopheid** na die buitenste tydruimtelikhede van God se RGU-universum - soos reeds deur vele menslike ruimteprogramme en maanlandings bewys is. En wat van besoeke vanuit die buitenste ruim deur onbekende wesens en engele (Von Daniken 1971; Hancock 1996). Wat 'n **onbegryplike oopheid na buite!** Dink verder aan die **inherente latente potensiale en rykdomme** van die aardbol se **ingewande**, wat al vir eeue deur mense uitgery word - 'n **ondenkbare oopheid na binne**. Dis **onberekenbare multidimensionele openhede** in alle denkbare rigtings - liniêr, geboë, gespiraald, pendulum-gengd, pulserend, kurwatories, rimpelend: boontoe, ondertoe, buitentoe, binnetoe, sywaarts, kantwaarts, inwaarts, uitwaarts, hemelwaarts, helwaarts: ja, menswaarts, koninkrykwaarts, Godwaarts: GEESWAARTS! Om hierdie uiters duidelike gegewe multi-sirkellynige oopheid van die Gees se sirkelbolwerkskeppings verder te verstaan, verduidelik ek wat tyd, ruimte en toekoms impliseer in 'n RGU-tydruimtelike model, deur verskillende skematiese voorstellings daarvan. Die eerste skets lyk só:



Die buitenste sirkel stel die ganse pneumatiese universum voor. Dis 'n oseaan. Hoewel dié oseanografiese RGU-universum veronderstel is om vir die ganse natuur én mensdom in die algemeen 'n wye gedifferensieerde en ope eschata te wees, kan die pneuma ook periodiek as pneumatologiese brandpunte neerslag vind vir individue in die materiële werklikheid as meermalige en herhaalde geslote eindpuntige eschatons - soos voorgestel deur die kleiner sirkels wat rondom die middel-sirkel sentreer. Die middel-sirkel stel die ganse mensdom en natuur in hulle pneumatologiese belewenisse voor, en aldus is dit 'n RGU-model van tyd, ruimte en toekoms.

Die voordeel van 'n RGU-model is allereers dat dit die totaliteit van die holisties-geïntegreerde bolnetwerk van die multi-dimensionele interrelasies tussen teenoorstaande uiterstes en vereensydigings redelik logies akkommodeer. Dit beteken dat die interverwante raamwerk van alle konsepte holisties verweef is en dat geïsoleerde teenwigte nie maklik in so 'n opset oorbeklemtoon word nie, want die Pneuma deurdring nie net álles en álmal nie, maar onderhou ook álles en álmal, en word deur alles en almal voortgedra. So kan die Pneuma (Gees) as instandhouer in álles en álmal (panteïsme?) wees, en kan álles en álmal ook omgekeerd in die Pneuma wees (pan-en-teïsme). En tegelyk kan God se Pneuma modalisties, én teïsties, én neoteïsties, én

deïsties, én triteïsties, én trinitaries én unitaries wees indien Hy verkies om Homself só of sus te openbaar, of selfs net wil rus en Homself glad nie wil openbaar nie, soveel so dat teoloë tot die slotsom van 'n God-is-dood-teologie kan kom - want die Pneuma is soewerein God. Wie kan aan die Gees voorskryf hoe waar en wanneer om te manifesteer of nie te manifesteer nie, te werk of nie te werk nie, maar te rus, soos in Genesis 1 en 2. Wie sê dat die Gees nie geregtig is om dit te doen nie? Beide die profeet Jesaja (11:1) en die apostel Johannes (Qpb. 4:5), verwys na die sewevoudige RGU-kragtighede van die Gees: Die **Heilige Gees**, is **sewe Geeste**: dieselfde één Gees is tegelyk (1) die **Gees** van Jahweh, én (2) die **Gees** van *wysheid*, én (3) die **Gees** van *verstand*, én (4) die **Gees** van *raad*, én (5) die **Gees** van *sterkte*, én (6) die **Gees** van *kennis*, én (7) die **Gees** van *vrese of eerbied* van Jahweh. Dis **dieselfde Gees** met radikale én gedifferensieerde maar universumgerigte gawes. Dis **dieselfde Gees** wat ken én weet én glo én genees én kragte openbaar én profeteer én allerhande tale spreek, én hierdie tale uittê, én mense bekragtig tot apostels én profete én leraars én helpers, én regeringe én so meer (1Kor.12:1-31).

Filosofies én logies gesien kan dieselfde manspersoon - as hy byvoorbeeld die stamhoof van 'n clan is - tydens 'n feesviering waar alle familielede en stamlede teenwoordig is, tog sekerlik tegelyk die rol van man én oupa én pa én seun én stamhoof vervul. Wanneer hy tydens die verigtinge met sy moeder 'n persoonlike gesprek aanknoop dan staan hy op daardie gegewe oomblik nêr in die verhoudingsrol as seun, hoewel hy in dieselfde tyd nog steeds óók al die ander rolle gelyktydig of afwisselend kan handhaaf. So is hy in die vader-rol as hy verkies om nêr met sy seun in gesprek te gaan, of is hy nêr beminde in spesiale gesprek met sy vrou, of nêr oupa as hy hom wend na sy kleinkind wat op sy skoot kom sit. Tog kan hy na hartelus as stamhoof met al die ander betrokke stamlede skakel en vir almal tegelyk man, oupa, pa, seun én stamhoof wees. So is die Pneuma van God! Dié Gees is inderdaad 'n RGU-modale Godheid.

3.6.2 'n RGU-tydruimtelikheid

Weens skryfruimtebeperking kan ons ongelukkig nie Einstein se relativiteitsteorie nou bespreek nie. Uit ons volgende besprekings sal gesien word hoe relevant die Einstein teorieë vir 'n RGU-pneumatologie kan wees. Dit eers daar gelaat. Hoewel tyd en ruimte konkrete immanente fisiese en historiese dimensies het, beteken dit nie dat historiese tyd-ruimtelike dimensies nie óók bowe-aards of ahistoriese (transendent) kan wees nie. Hierdie stelling druis natuurlik lynreg in teen die Giekse idee dat tyd in sigself géén deel in die ewige het nie, en dat tyd bloot net 'n aanduiding van kortstondige verganklikheid is (Berkhof 1966:20). Daarenteen sê die RGU-model dat as God se Pneuma in ewige tyd en onbeperkte ruimte fungeer, dan kan ons aanneem dat die Pneuma in tyd en ruimte is, en ook omgekeerd. Juis omdat tyd óók in die Pneuma is, en die Pneuma tegelyk binne én buite tyd fungeer, bepaal nêr Hy hoe tyd op 'n wisselwerkende wyse tussen die tydelikheid en die ewigheid heen-en-weer getransformeer word. Dis amper nes entropiese oorgang van warmte in ander energiesoorte soos meganiese energieë en die ektropiese terugslag daarvan na warmte. Só word die ewige tyd in die historiese tyd gereflekteer, soms meer en soms minder, maar altyd in 'n gebroke en verbuigde vorm. Die tydelike geskiedenis is nie altyd duidelik oor wat in die pneumatiese brandpunte van die historiese kader gereflekteer word nie. Die Pneuma is egter wispeltug in sy lewensgewende op-en-af-springery, arbitrêr in sy RGU-tydruimtelike komprehensiwiteite, en buierig in die grense van sy eskatologiese bepalings. Juis omdat Hy ook binne én buite ruimte is en ruimte óók in Hom is, bepaal nêr Hy hoe menslike ruimte entropies en ektropies tussen beperkte menslike ruimte en onbeperkte goddelike ruimte wissel. Nêr die Pneuma bepaal waar die grense of sny punte tussen hierdie uiterste dimensies bymekaarkom en hoe dit holisties integreerbaar en dialekties inter-relasioneel met mekaar korreleer.

Volgens 'n RGU-tydruimtelike model is menslike tyd en ruimte wel historiesgewys gedifferensieerd van die Pneuma se ahistoriese goddelike tyd (ewigheid) en ruimte (-loosheid). En tog is menslike historiese tydruimtelikheid tegelyk óók onlosmaaklik deel van die holistiese geheel van die Pneuma se RGU-fungerings - veral in tye wanneer die Pneuma dit goëddunk om neerslae van brandpunteopenbarings in menslike tydruimtelikheid te laat vergestalt - soos voorgestel deur die kleiner sirkels op die rand van die middel-sirkel in die

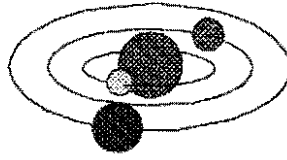
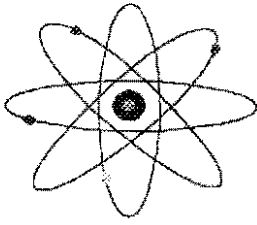
laaste skematiese voorstelling. Menslike tydruimtelikheid is dus God se pneumatologiese RGU-relasies tot sy RGU-skepping en sy RGU-Godsrykmensdom. Die Pneuma is kleiner as die kleinste deeltjie van menslike tydruimtelikheid en tog ook groter as dit. Menslike tydruimtelikheid is binne in die véél groter Pneuma, terwyl die Pneuma terselfdertyd ook in die kleinste tydruimtelike milieu van die mens en die natuur is. Die Pneuma is dus sêlf tegelyk tyd én ruimte (én toekoms én verlede én hede) - soos waar en wanneer en hoe hy dit ook al in pneumatologiese RGU-openbarings-brandpunte wil manifesteer of nie wil manifesteer nie. Maar dieselfde Pneuma kan ook vanuit 'n historiese tydruimtelike perspektief gesien, willekeurig ongemanifesteerde tydloosheid en ruimteloosheid handhaaf as Hy dit soewerein so verkies.

Daar is natuurlik verskillende modelle van die beweging van historiese tyd ofwel van die geskiedenis: siklies, pendulummatig, spiraalvormig, kurwatories, konsentries uitrimpelend of inrimpelend en veral liniêrmstig. Die moderne denke het hard geveg om van die sikliese of sirkelvormige natuurdenke los te kom en na die sogenaamde judaïstiese denke van liniêre tyd oor te skakel. J Moltmann (1979:115-119) en H Berkhof (1959:13-32) is maar net twee van vele ander teoloë wat sikliese tydsbegrippe probeer weerlê het. Die RGU-model met sy sirkelbolvormige skemas - wat ooreenstem met die heelal se kleinste én grootste sirkelvormighede, soos onder andere die sikliese bewegings van horlosies, seisoene, planete, die makroskopiese galaksiale en planetariese eliptiese wentelbane, en die inherente mikroskopiese atomiese wentel-aksies - wil graag weet waarom tyd dan nou juis nê in stereotipe liniêre lyne gemeet moet word? Waarom moet tyd dan kwansuis nê of pendulummatig of spiraalvormig of kurwatories, of konsentries uitrimpelend of inrimpelend, of liniêr fungeer? Waarom kan dit nie afwisselend én gelyktydig siklies, én pendulummatig, én spiraalvormig, én kurwatories, én konsentries uitrimpelend of inrimpelend, én liniêr fungeer soos dit die Pneuma-Maker van alle tydsforme soewerein behaag nie? Die Pneuma is tog immers die Skepper sêlf. Kan hy nie met sy eie goed maak soos wat hy wil nie? Dis die vraag aan ontevrede gehuurde arbeiders wat nie tevrede wil berus by die soewereine beslissings van die Pneuma-huisheer in God se RGU-Godsryk nie (Mt.20:1-16, veral vers 15).

Het die Pneuma-skepper wat oor die woeste en leë aarde en chaotiese watervloede gesweef en gebroei het (Gn.1:1-2), dan nie in sy wysheid 'n **kring** op die oppervlakte van die wêreldvloed afgetrek nie (Spr.8:27)? Span die Pneuma dan nie die hemele uit soos 'n dun doek en spreid Hy dit dan nie uit soos 'n **tent of bol** om in te woon nie; en sit Hy dan nie sêlf bo (dus buite én binne) die **kring** van die aarde nie, en is die kleine aardbewoners dan nie so klein soos sprinkane in sy oë nie (Jes.40:22)? Wandel die Pneuma dan nie oor die hemelgewelf nie, of soos die King James vertaling van die bybel sê: '...he walketh in the **circuit** of heaven.' (Job 22:14). Vertel die hemelkringe dan nie die eer van God (se Pneuma) nie, en verkondig die **sirkelvormige uitspansels** nie die werk van sy hande nie? Stort die **sirkelvormige** terugkeer van elke dag dan nie vir die volgende dag 'n boodskap uit nie, en kondig die een nag nie **sirkelvormig** vir die ander kennis aan nie; sonder spraak of woorde omdat hulle stem onhoorbaar is nie? Gaan hulle meetsnoere - se **sirkelgebuigde lyne** - nie gedifferensieerd en tog ook universumgerig uit oor die hele **aardbol** nie, en gaan hulle onhoorbare woorde nie tot by die einde van die wêreld nie? Het die Pneuma nie ook vir die son daarin 'n **tent** gemaak en dat hy soos 'n bruidegom uitgaan om die **sirkelgang** van sy pad te loop nie? Ja sy uitgang is van die einde van die hemel af, en sy **omloop** tot by die eindes daarvan, en niks is verborge vir sy alomteenwoordige hitte nie - hoeveel te meer is álles en álmal dan nie oop en bloot voor die alsiende Pneuma nie? Die wet van God is **volmaak**! (Ps.19:1-7) - dis 'n **sirkel**.

In RGU-tydsmodelle kies die Gees sêlf om die beweging van tyd op enige manier en in enige rigting te laat vloei, te laat waarneem én te laat beleef. Waarom móet ons van sikliese tydskatégorieë bevry word? Waarom móet tyd spesifiek nê liniêr wees om 'n sogenaamde korrekte tydsweerspiëling van die christendom te gee? Waarom is liniêre tydsdenke kwansuis beter as sikliese tydsdees. As iemand sou sê dat nê liniêre tyd doelgerig is - met ander woorde, dit beweeg in 'n reguit lyn na 'n doel (-----> +) - dan vra ons eerstens na die fisiese of wetenskaplike en filosofiese bewyse daarvoor. En tweedens vra ons waarom sikliese tyd nie óók na 'n doel, of selfs na meer as een doel kan beweeg nie, soos byvoorbeeld die huidige bol sirkelvormige netwerke van tale

sateliete reg rondom die aardbol, of soos die bolvormige sirkelnetwerke van atomelemente in atome, of soos die kolkende giroskopiese sirkelgestruktureerde netwerke van planetariese siklusse nie?



Saam met Berkhof se bespreking van die moderne denke se bevryding van sikliese natuuridees van tyd en die verkieslikheid van liniêre tyd bo sikliese tyd sê hy: *History is the terrain of human freedom and responsibility, because it is primarily the terrain of Gods calling and leading.* - so asof nêl liniêre tyd vryheid aan die mens gee (Moltmann 1979:115e.v.). Die eerste probleem met hierdie stelling is dat dit 'n paradoks oftewel 'n **contradictio in terminus** is. Berkhof se sogenaamde menslike vryheid binne liniêre tyd, en God se roeping en leiding in die vorm van liniêre tyd, is duidelike teenoorstaandes. God se roeping en leiding in tyd is juis dwingend van aard en maak mense beslis nie vry nie, maar juis gebonde aan die onkeerbare dwingende getik van elke sekonde. God se roeping en leiding in tyd is tog 'n faktor wat nie vir die mens wag nie. Intendeel, dit dryf of stoot die mens onwillekeurig. Die mens het eintlik nie 'n keuse as om deur die beweging van tyd meegesleur te word nie. Die ganse skepping én mensdom leef volgens die dwang van die horlosie. Diegene wat wil fikseer, bly agter, stagneer en versteen. En al sou tyd in liniêre bane beweeg, maak dit die mens nog steeds nie sodanig vry nie - veral omdat liniêre tyd nêl in een rigting na 'n sogenaamde eindpunt loop. Ons sê nie dat liniêre tyd verkeerd is nie, maar waarom moet dit nêl liniêr wees? Kan tydsverloop nie tegelyk liniêr én siklies én spiraalvormig én pendulummatig én kurwatories, én konsentries uitimpelend of inimpelend wees nie? Waarom nie? - dit pas immers by die Gees se kreatiewe RGU-sirkelbolnetwerke in God se RGU-skepping van verskeidenheid-in-eenheid.

Eintlik is die mens meer vry in sikliese as in liniêre tydskategorieë, want nes atomiese partikel-wentelinge kan tyd in Die RGU-model enige enkele rigting en ook in verskillende rigtings tegelyk beweeg: vorentoe, agtertoe, boontoe, ondertoe, kanttoe, ensovoorts - ongeag verskillende persone se bepaalde relatiewe definisies van hierdie verskillende tydsrigtings. En dan is dit ook nog 'n vraag of tyd werklik in rigtings beweeg - of dan nêl vorentoe. Waarom kan tyd nie ook agtertoe, boontoe of ondertoe beweeg nie? Is dit alles nie maar net relatiewe begrippe nie? Gestel twee mense staan op dieselfde oomblik op die direkte teenoorgestelde pole van die aardoppervlak. Die een se bokant is die ander se onderkant. Beide se bokante is dus teenoorgesteld van mekaar. Waar is bo dan werklik in hierdie voorbeeld?

Hoe dit ook sy, in sikliese tydsbane is dit selfs moontlik dat verskillende pneumatologiese belewingsmomente van 'n persoon se lewe op 'n gegewe oomblik tegelyk in direk teenoorgestelde liniêre rigtings én siklusse kan beweeg. So kan 'n persoon wat van sy huis oppad is see toe, fisies in meetbare tydsmomente liniêr vorentoe beweeg in tyd en ruimte tussen punte A en B. Dog kan dieselfde persoon presies op daardie oomblik ook nog onmeetbare innerlike pneumatologiese sikluservarings van tydsbedelinge beleef as die denke (gees) pendulummatig in geboë lyne tussen verlede, hede en toekoms swaai. Dieselfde siklusse van verlede, hede en toekoms kan dan ook nog boonop soos 'n vleismeulwurm herhaaldelik siklies spiraal in die persoon se gedagtes soos wanneer 'n mens agter die stuurwiel sit en oor-en-oor broei of tob oor sy verlede (of die stoof by die huis afgeskakel is), oor wat hy nou op die oomblik gaan doen by die padkruising voor hom, en oor wat hy more by die see gaan doen. Nes liniêre tyd kan ook pendulumtyd én spiraaltyd én veral sikliese tyd mos ook vorentoe, en selfs agtertoe na 'n doel of meer as een doel beweeg - iets wat liniêre toekomsgerigte tyd kwalik kan doen. Wat meer is, die laaste drie tydskategorieë kan selfs dieselfde doel oor-en-oor bereik en ook meer as een doel tegelyk bereik.

Indien daar egter net na sikliese tyd gekyk word, wil ons weet waar die tasbare bewyse is dat sikliese tyd in nét één rigting van sirkeltyd beweeg. Waarom kan tyd nie tegelyk in beide klops en antiklops rigtings beweeg, en vir wat dit werd is, selfs in tien of twintig rigtings tegelyk beweeg, soos wat dit blykbaar die geval met die elektron stroombane van atoom-partikel is, of soos die rye skroef-finne wat in teenoorgestelde rigtings spin binne in 'n spuitaangedrewe enjin - of selfs soos duisende sirkels giroskopies inmekaar waar elke sirkel sy eie tydsrigting het nie?

Wie sê of bewys dat tyd in elk geval beweeg? Miskien staan tyd doodstil en is dit mense wat op een of ander onverklaarbare manier bewussynsmatig of fisies deur tyd beweeg, sonder dat hulle dit weet of besef. Dan is die mens amper soos 'n oop pyp wat deur die oseaanwater gesleep word. Dis nie die water wat beweeg nie, maar die pyp. En as die pyp kon dink en ervaar sou sy eie beweging deur die water vir hom die gewaarwording van bewegende water gegee het - hoewel die water gewis glad nie beweeg nie. En indien die mens soos 'n oop pyp deur stilstaande tyd beweeg dan kan hy mos op só 'n manier die gewaarwordinge van sogenaamde tydsverloop bewustelik of selfs onbewustelik in die bewussyn ervaar. Want het die feit van 'n persoon se tydsbelewensisse relatief tot die posisie waarin die persoon is, dan nie aanvanklik tot Einstein se relatiwiteitsteorie aanleiding gegee nie? As 'n reisiger byvoorbeeld in 'n trein reis en hy relatief tot sy posisie in die bewegende trein, net bly kyk na iets aan die binnekant van die trein, dan lyk dit of hy stilstaan. Daar is dus nie veel beleving van beweging, spoed en rigting nie. En tog beweeg die persoon in die trein teen 'n geweldige spoed. Indien die reisiger egter skielik by die venster uitkyk, is daar skielik intense bewustheid van beweging, spoed en rigting. Die interessantheid is dat 'n ander reisiger wat in dieselfde kompartement sit en in die teenoorgestelde rigting kyk in die trein, presies die teenoorgestelde gewaarwordinge van veral rigting ervaar. Terwyl die een met die gesig in die rigting na die trein se voorkant 'n vorentoe beweging ervaar, sal die ander een met die gesig na die trein se agterkant, 'n agtertoe beweging beleef.

Mense se bewegings rondom 'n sirkel in die pad word óók beleef as gevolg van die mense wat rondom die sirkel beweeg. Dis tog nie die sirkel wat in die rondte spin nie. Waarom kan stilstaande sikliese tyd of enige vorm van tyd dan nie ook deur bewegende mense in stilstaande tyd as bewegende tyd ervaar word in die bewussyn nie? Die voordeel van ons RGLU-model is dan ook dat die alvullende Pneuma die beweging van tyd sodanig kan manipuleer, dat elke individu op aarde dit relatief tot hulle eie onderskeie omstandighede en lewenskontekste op verskillende maniere kan beleef: vorentoe of agtertoe of in die rondte, miskien soos atoom-elemente na alle kante toe; stadig of vinnig. So is dit tog 'n feit dat twee studente in 'n eksamenlokaal die eksamen se tydsverloop verskillend kan ervaar. Vir die een wat sy vakmateriaal ken het die tyd gans té vinnig beweeg en was daar hopeloos té min tyd om alles te skryf wat hy weet. Vir die loodswaaiër egter was dit uiters frustrerend en eentonig en daarom het die eksamentyd vir hom soos 'n eeu gevoel. Tog het altwee presies dieselfde tydsbestek in die eksamenlokaal deurgebring. Die Pneuma is soewerein by magte om die mens gedifferensieerd deur tyd te laat beweeg of ook andersom die tyd deur die mens laat vloei. Wie sê dit kan nie?

Bekende godsdienswetenskaplikes wys tereg daarop dat die moderne mens wel in terme van liniêre tyd dink - verlede, hede, toekoms - wat in segmente van ure, dae, weke, maande en jare verdeel is (Thorpe et al 1985:107-108). Gaybba sê weer dat baie Christene vanselfsprekend aanvaar dat daar 'n einde aan die tyd sal wees, en dat tyd liniêr is. Maar daar was nie altyd só oor tyd gedink nie. Die buurvolke rondom die vroeë Israel het sikliese tydsbeskouings gehad. Ook vandag nog word die sikliese opvatting baie algemeen gehuldig. Dink byvoorbeeld aan die swahili-mense van afrika wat glo aan sikliese tyd waar 'n teenswoordige *sasa-tydperk* na 'n eertydse *zamani-tydperk* van die verlede terugbeweeg. JS Mbiti (s.a:24-28), 'n swart teoloog, sê dat liniêre tydsopvattinge feitlik glad nie in die tradisionele denkkategorieë van swart mense voorkom nie. In hulle denke is slegs die verlede, die hede en die onmiddellike toekoms van enige werklike betekenis. Tyd is dus 'n opeenvolging of gelyktydige beweging van gebeurtenisse agtertoe en nie vorentoe nie. Mense kyk eerder meer na die verlede vir die oriëntering van hulle bestaan, as na enige iets wat nog vorentoe in die menslike geskiedenis mag kom. Die geskiedenis beweeg vir hulle nie na enige doel in die toekoms nie, maar verwys eerder na die wortels van hulle

bestaan, soos die oorsprong van die wêreld, die skepping van die mens, die vorming van hulle gebruike en tradisies, en die totstandkoming van hulle hele samelewingsstruktuur. Gevoelig, aangesien menslike oriëntasie in die rigting van die verlede dimensie van tyd is, het die akambas geen konsepsie dat die universum ooit radikaal sal verander en tot 'n einde sal kom nie. En dieselfde blyk die geval met ander afrika-mense te wees. Hierdie mense kyk terug na waar hulle vandaan kom, met 'n sekerheid dat niks die wêreld ooit tot 'n voleinding sal bring nie. Die universum is eindeloos. Daar is niks wat suggereer dat die sikliese ritmes van dae, maande, seisoene en jare ooit tot 'n halt sal kom nie, net soos wat daar geen einde is aan die ritmes van geboortes, huwelike, voortplanting en dood nie. Waarskynlik kom die reïnkarnasiegedagte van die sikliese idee. Dis interessant dat Toffler (1983:307) die ontoereikendheid van ou tydskonsepsies van stipte liniêre tyd beklemtoon en daarop wys dat dit al meer betwyfel word namate ons die buitenste ruimtes invaar - en meer in terme van Einstein se relativiteitsteorie oor tyd en ruimte begin dink (Olivier et al 1980:5-7; Thorpe et al 1985:108).

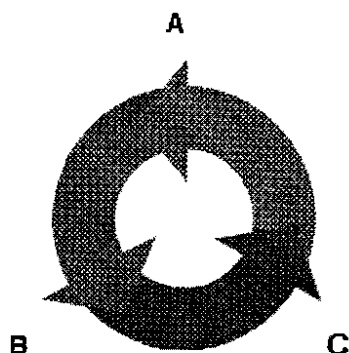
Waarom kan tyd nie siklies vorentoe beweeg of selfs siklies vorentoe spiraal nie? - natuurlik relatief tot elke individu se definisie van waar begin en einde en vorentoe is. Vir die een persoon kan vorentoe kloksgewys beweeg, vir die ander kan dit antikloksgewys vorentoe wees. En wie sê dat tyd nie miskien in konsentriese sirkels uitrimpel vanaf die kleinste onsigbare mikroskopiese onderdeeljie van 'n atoom se kern en al groter uitkring na die verste makroskopiese buitekante van die universum nie - nes liggolwe of klankgolwe vanaf 'n sentrale konsertverhoog na alle kante toe ewe sterk, of soos waterrimpels wanneer 'n klip in 'n dam gegooi word. Miskien begin die rimpels van tyd vanaf die buitenste on-eindes van die universum na die kern, of miskien andersom. Wie weet?

Miskien is eskatologie relatief. Indien elke mens 'n stippel of punt in die sirkelbaan (of sirkelbane) van tyd is, dan kan daar vir elkeen 'n eie eskatologiese begin en einde wees. Dan praat ons van baie eskatologiese beginne en eindes. Dan is elke individu se geboorte 'n eskatologiese begin en die sterwe 'n eskatologiese einde. Waarom kan universumgerigte RGU-tyd nie soos 'n sirkelbolwerk van God se kant gesien word, wat Hy in sy alomteenwoordigheid alles tegelyk as 'n ewige teenswoordige nou ervaar nie - net soos iemand in 'n lugballon bokant 'n dorp meteens alles van begin tot end in 'n straatprosesie vanuit die ballon sien - en dan in God se oog 'n Geesbepalende beginpunt én eindpunt vir elke individu én vir die ganse geskape werklikheid hê nie? Hy is soewereën. Hy besluit waar die eskatologiese punte van begin en einde is. En so sal hy dan alléén die eskatologiese begin van die eskatologiese einde ken.

As elke individu weer soos 'n vis of oop pyp in die oseaan is en willekeurig self teen eie tempos deur stilstaande tyd beweeg na enige plek of kant in die tyds-oseaan, kan dit weer wees dat daar hoegenaamd géén spesifieke tydruimtelike eskatologiese beginne en uiteindes is nie. Enige plek of ruimte of tyd kan 'n eskatologiese begin en/of einde impliseer: in die middel, aan enige kant, vlak of diep. Dan is die hele oseaan eskatologie. In sikliese denke word die terugkoms van die utopiese Eden-paradys van die verlede (die sg. 1000 jaar van vrede?) verwag. In liniêre denke is die mens op pad na die paradys. Logies gesproke kan die paradys mos maar net so maklik na die mens terugkom as wat die mens na die paradys beweeg, indien n hertoetred tot die paradys binne 'n pneumatologiese konteks fungeer. Beide belewings is binne 'n RGU-model moontlik.

Berkhof (1966:18) sê dat 'n sin van die verlede kwalik teenwoordig is in oosterse kulture. Hierdie stelling van Berkhof word selfs histories as inkorrekt bewys. Oosterse kulture is dan juis oorwegend siklies ingestel. En uit die voorafgaande feite oor swartes se sikliese tydsbeskouings het dit duidelik geword dat hulle juis veral nêr 'n agtertoe belewenis van tyd propageer. Wat meer is, watter teologiese, filosofiese of wetenskaplike bewyse is daar dat sikliese tyd nie 'n sin vir die verlede het nie? Kan iemand dan nie 'n pneumatiese bewussyn van die verlede in 'n sikliese tydsopset hê nie? Waarom nie? Wat verhoed dit? Waarom kan daar nie logiesgewys duidelike momente van verlede, hede én toekoms in sikliese tydpatrone wees nie? - natuurlik relatief tot elke persoon se beginpunt. As iemand byvoorbeeld 'n antikloksgewyse belewing van sikliese lewens tyd sou voorstel, en die lewe sou by punt A begin, dan is punt B sy toekoms, en is punt C sy verlede - en is beide punte B en C ironies genoeg ook nog deel van sy toekoms, want B en C is tegelyk vóór hom. Maar in punt C word sy toekoms

ook sy verlede, want C lê tegelyk vóór én agter hom. Dieselfde argument geld as die persoon se tydsiklus kloksgewys beweeg. Kyk skets:



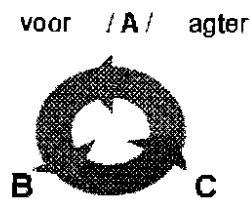
En as tyd siklies in konsentriese sirkels uitkring van die binneste kern na die buitekante van 'n RGU-universum, of andersom, en tyd pneumatologies deur die mens beweeg, waarom kan die mens dan nie 'n pneumatologiese bewustheid van verlede, hede én toekoms op dieselfde oomblik ervaar nie? Dis tog filosofies, biologies én prakties nie vreemd om op dieselfde oomblik tegelyk in die bewussyn bewus te wees van verlede, hede én toekoms nie. So 'n multi-rigtingsmodel waarin sikliese tyd in alle moontlike rigtings sirkel kan vergelyk word met die natuurswetmatighede waarvolgens *giroskope* funksioneer. Soms word 'n hele reeks giroskope in ingewikkelde kombinasies in die outomatiese stuurmechanismes van reuse Jumbo-stralers ingebou. Ongeag die helling of hoek waarteen dié vliegtuie duik of val of klim, die sikliese tolbane van die giroskoop-wielietjies bly regop. Dis hierdie eerste eienskap van giroskope wat maak dat 'n vliegruig se kompas-bal lynreg omswaai en steeds in verhouding met die aarde se oppervlak en swaartekrag regop bly as die vliegtuig in akrobatiese toere omgedop word om op die rug gevlie te word. Hoe die vliegtuigromp ook al gemanipuleer word, al die giroskoop-wielietjies beweeg siklies in verskillende rigtings: in die rondte, van voor na agter en agter na voor, van bo na onder en omgekeerd, van binne na buite en van buite na binne, en óók reguit in lyn met die rigting waarin beweeg word, tegelyk horisontaal én vertikaal én skuins én onderstebo, ensovoorts. Hierdie RGU-model is 'n wiel-in-'n-wiel wat na alle kante gaan, dis 'n giroskoop wat in alle rigtings tol, dis 'n rat in 'n rat, dis die Gees se holisties-geïntegreerde RGU-ratbolwerk van wielsirkels (Eseg. 1:16-17).

Kom ons egter by die gróóte doel van die Pneuma se RGU-universum: die ewige koninkryk van God, vra ons waarom die Godsryk nie óók in sikliese denkpatrone geakkommodeer kan word nie. Veral as die onsigbare Godsryk só naby die mens gekom het dat dit al binne in die mens is (Lk.17:20-21), dan is dit nie ver vooruit nie, dis net hier buite om ons, dis net hier anderkant by ons en in ons – nes die konsentriese rimpeling op 'n dam elke keer en tyd en plek as die onsigbare Godsryk in die natuur en in 'n lewe of lewens vanweë pneumatiese brandpunte in die sigbare werklikheid van God se RGU-universum geopenbaar en gerealiseer word.

3.6.3 'n RGU-toekoms

Uit alles wat reeds gesê is kan ons nou ook vra waarom die toekoms juis noodwendig vorentoe moet wees. Is vorentoe nie net so relatief soos bo wanneer sommiges na die hemel verwys nie? Vir dié een wat aan die onderkant van die aarde is sal bo teenoorgesteld wees as vir die ander wat aan die aarde se bokant staan. Maar ook die bokant en onderkant van die aarde is relatief. Want wie sê dat die noordpool werklik die bokant van die aarde is. Miskien is dit die onderkant. Want is die aarde nie ook maar 'n groot giroskoop wat onderstebo kan fungeer in sy sikliese omwentelings om sy eie as en sy terselfdertydse eliptiese siklusse om die son nie? – terwyl hy ook weer saam met die hele sonnestelsel om én saam met ander sonnestelsels en galaksies in 'n geïntegreerde holistiese eenheid saamkolk. Weer gevra: Waarom móét die toekoms dan juis vorentoe wees? Indien iemand van 'n korrekte roete afgewyk het en vir 'n lang tyd op dwaalweë gewees het, moet daar tog duidelik

na die verlede terugbeweeg word om die toekoms by die regte bestemming te verseker. In 'n siklusgedagte van 'n RGU-model kan maklik gestel word dat baie mense miskien na die verlede sal moet teruggaan om by die toekoms uit te kom. Want juis die verlede kan tegelyk óók die toekoms wees - veral in sikliese denkkategorieë. Kom ons veraanskoulik dit weer: Na aanleiding van die antikloksgewyse rigting is punt B tegelyk vóór én agter punt A - dit wil sê, B is tegelyk A se toekoms én verlede. A se verlede is dus sy toekoms en sy toekoms is ook sy verlede. En tog kan die hede van A nie sonder B 'n toekoms of 'n verlede hê nie.



Wanneer die verreikende implikasies van die siklusidee in die RGU-model verder ontwikkel word na 'n geïntegreerde sirkelbolnetwerk van konsentriese sirkels wat giroskopies funksioneer dan kry ons amper die idee van die sikliese uitstraling van 'n magneet se magnetiese velde reg deur en rondom die magneet-liggaam. Die wetenskaplike sterrekundige Strömberg (1966:263e.v.) is miskien nie so ver van die spoor af nie, as hy die onsigbare en onberekenbare lewendgewende en instandhoudende drakragte van sy Wêreldsiel verduidelik in terme van lewende elektro-magnetiese velde. Hy gaan ook uit sy pad om sy aannames filosofies, wetenskaplik, wiskundig, biologies en fisiologies te bewys. Só gesien is 'n RGU-universumgerigte eskatologiese toekoms 'n voortdurende ewige teenwoordigheid nou en hier wat tegelyk die algemene universele én die individuele eskatologiese verlede, hede én toekoms vóór én agter én rondom elke individu en die ganse mensdom pneumatologies in stand hou. Elke oomblik is 'n eskatologiese oomblik waar die eskatologiese toekoms vóór én agter én by én rondom én in jou en almal is. Die ganse skepping asook elke individu is tegelyk onlosmaaklik omhul én deurweek met die toekoms, wat nie sonder die verlede of hede kan realiseer nie. Ons beweeg kollektief én individueel elke oomblik saam met die eskatologiese toekoms en dié toekoms beweeg saam met ons, maar nooit sonder die verlede en hede nie. Ons bly of beweeg dus konstant in daardie magneties-pneumatiese RGU-toekoms, ongeag of ons lewe of sterwe, ons toekoms is verseker. Mense se toekoms word dus pneumaties in elke oomblik momenteel opnuut innerlik én uiterlik beleef en gerealiseer. Die toekoms is dus nie eers in 'n verre allerlaaste eindpuntige *eschaton* nie - die toekoms is 'n *eschata*-oseaan - dis ver én naby, dis vlak én diep, dis hoog én laag, dis net hier anderkant, hier by ons, en om ons, en in ons. Die RGU-Godsryks is in God se RGU-mensdom en in hulle midde (Lk.17:20-21). Alle gedifferensieerde RGU-tydruimtelikhede en nie-tydruimtelikehede is dus ten volle eskatologies in en deur die Pneuma van God - dis pneumatologies!

Indien die toekoms dan weer andersyds in liniêre terme uitgedruk behoort word, is daar twee vrae van belang: Loop die mens saam met tyd na die toekoms, of loop tyd deur die stilstaande mens na die toekoms? Indien tyd alleen deur die stilstaande mens na vore vloei, beteken dit dat die toekoms die mens vooruitloop en nooit bereik sal word nie. So sal die mens eintlik al meer agter die toekoms raak en gevolglik behoort hy fisies al jonger te word tot moontlik by 'n punt van disintegrasie. As die mens egter saam met toekomstyd loop, moet onthou word dat elke oomblik 'n segmentjie is wat na die toekoms aanstap. Net voordat die huidige oomblik in die hede vasgevang kan word, het dit reeds na sy toekoms in die opvolg-oomblik aangestap. So stap die mens dan net 'n sekonde agter sy toekoms, sodat sy hede die verlede van sy toekoms is, en hy tegelyk saam met hede, verlede en toekoms die toekoms instap. Om so sáám met die toekoms te stap, beteken dat die toekoms sulke mense nooit sal kan wen nie en hulle gevolglik dan ook nooit verouder sal kan raak nie. Indien die mens op 'n wonderbaarlike *pneumatologiese* Geesbekragtigde en Geesbemaagtigde RGU-wyse die toekoms kan inhaal en absoluut gelyk daarmee kan saambeweeg, sal tyd nie meer wees nie en sal hy in 'n ewige toekoms bestaan. Hy sal nooit verouder nie en ewig jonk bly. Het dit miskien iets met die ewige lewe te doen?

3.6.4 RGU-brandpunte van eskatologie

Die voorbeeld van 'n vergrootglas bring ons by die konsep van pneumatologiese RGU-brandpunte. Calder (1977:136) noem nie verniet die geboë tydruimtelike konsepsie van Einstein 'n vervormde lens nie. Die gedifferensieerde pneumaties-deurdrenkte RGU-universum is nes 'n vergrootglas wat as gevolg van pneumatiese Geesbewerkte manipulasies sigbare brandpuntervarings in die fisiese realiteit kan laat materialiseer. Dit kan ook pneuma-vergestaltings genoem word. Wanneer die skerp konvergerende fokuspunt van die breë divergerende pneumatologiese eschata-oseaan tot gedifferensieerde brandpuntneerslae gebring word, sien en beleef ons die Gees se skeppende eskatologiese kristalle in God se ganse RGU-universum. So skep en herskep die Pneuma voortdurend nuwe lewe, nuwe mense, nuwe wêreld. By die geboorte van elke nuwe entiteit word die Gees se onsigbare maar kragtige konvergerende RGU-brandpunte van kreatiwiteit in die besonder herhaaldelik sigbaar gerealiseer, geopenbaar en vergestalt, terwyl die Pneuma self gelykertyd steeds oral op alle ander plekke en tye in sy radikale en gedifferensieerde eskatologiese RGU-breedheid bruis by wyse van sy oseanografiese RGU-instandhoudingskragte.

So is ook alle nuwe skeppingsfasette en -momente van die ganse fisiese skepping pneumatologiese RGU-brandpunte van eskatologiese ontstaan, verval, herstel en ewige voortbestaan. Die eskatologiese vóórbestaan, ontstaan, verval én vóórtbestaan van die fisiese skepping is onverklaarbare pneumatologiese RGU-brandpunte waarvan ons niks weet nie – net die Pneuma weet dit. Ons ken nie eers die volgende toekomstige oomblik nie. Desnietemin is die verval en chaos realiteite rondom ons onlosmaaklik deel van genererende pneumatologiese veraanskoulikings. Verval en chaos loop saam met skepping en herskepping en ewige voortbestaan. Orde kan nie sonder chaos nie, en ook andersom. Miskien is dit chaotiese orde. Moontlik is dit orde in chaos, of ordelike chaos. Tog is dit 'n holisties-geïntegreerde RGU-eenheid-in-verskeidenheid. Sommige staatsamptenare en teologiese professore se lessenaars lyk soms so. Tog weet hulle presies waar elke dingetjie in hierdie chaotiese ordelike is. Dis juis die verwoestende chaotiese ontploffings in die buiteruim wat nuwe hemele en wêreld skep terwyl die ganse skepping ordelik bly voortbestaan. Deur chaotiese vulkaan-uitbarstings onder die see word ordelike nuwe wêrelddele gevorm. Dis alles maar net gedifferensieerde pneumatologiese RGU-brandpunte van die Gees in God se ganse RGU-Godsrykuniversum.

Die fisiese skepping se verval en herstel kom van ver af. Herstel is nie iets wat eers in die allerlaaste eindpunt van tyd (*eschaton*) sal plaasvind nie. Die toenmalige goedgeskape werklikheid was reeds in die verre verlede onder Lucifer se paradisiale regeringstyd in chaotiese wanorde gedompel voordat die Gees toe weer oordadig die einste woeste watervloede gesweef het om dit te herskep (Gn.1:1-2; Jes.14:11-19; Eseg.28:1-19). En as 'n herskepte paradys is dit weer aan Adam se regeringstyd beskikbaar gestel. Weer eens is daar geografiese chaos in Noag se dae omdat die parasiterende effek van die sonde alle vlees verdorwe het. Nog 'n vloed en weer 'n herstelde aarde waarop Noag uitstap. En nog eens sal die teenswoordige aarde en hemel in die toekomst tot nuwes herstel word (2Pt.3:6,7,13).

Al hierdie herskeppende RGU-brandpunte is Geesopenbarings. Nie net die natuur nie, maar ook spesifiek die mens moes uit die chaos van sonde herstel word. Benewens die algemene pneumatiese RGU-bevrugtings van die ganse natuur, was die besondere pneumatiese bevrugting van Maria en die geboorte van Christus dié spesifieke pneumatiese brandpunt van heil in die fisiese werklikheid vir God se RGU-Godsrykwêreld. Christus is maar net één van God se spesifieke pneumatologiese RGU-brandpunt-openbarings met 'n spesifieke doel vir 'n spesifieke mensdom. Nogtans is die Gees se openbaring deur Christus tegelyk óók 'n algemene openbaringslig vir die nasies (Jes.47:6). As spesifieke brandpunt-intensifisering woon die ganse volheid van die Godheid in hom liggaamlik, sodat hy tegelyk ook die hoof van alles en almal kan wees om alles met Homself te versoen (Kol.1:18-19; 2:9). Want uit Hom en deur Hom en tot Hom is alle dinge (Rm.11:36). In Hom en deur sy Pneuma lewe alles, beweeg alles, en hou alles stand (Hd.17:28).

Benewens die algemene pneumatologiese skeppings-neerslae in die vorm van verskillende volkere, is die spesifieke skepping van Israel as God se eersgebore seun (Ex.4:22) en uitverkore volk vanuit alle volkere (Dt.7:6-

8), een van die Pneuma se spesiale eskatologiese brandpunte. Tog is die spesifieke Israel óók universeel in Abraham tot seën vir alle geslagte. Maar ook in Israel as 'n besondere sigbare pneumatologiese brandpunt sien ons die gewone tekens van skepping-verval-verstrooiing-herstel. Weens God se RGU-universum se ewige alomteenwoordige eskatologiese toekoms, is die ordelike herstel van die chaoties-verstrooide Israel nie 'n temporele aksie wat eers in 'n allerlaaste stukkie van eskatologiese eindpunt sal plaasvind nie - soos Berkouwer (1972:323) wat Israel as blote eindtydteken sien nie. König (1985:246) gee nogal 'n insiggewende beskrywing van profesieë se herhaalde vervullings. So verloop Israel se geskiedenis dan inderdaad in herhaalde siklusse van verval-verstrooi-herstel. Jakob en sy huis verval in elende en hongersnood en verstrooi na Egipteland waar hulle herstel. Om maar weer te verval in slawerny en gepaardgaande verstrooiing in die woestyn om weer in Kanaän te herstel. Vandaar verval en verskeur Israel in twee ryke om in aparte ballingskappe verstrooi te word. Maar gelukkig herstel en vestig die afsonderlike ryke weer: (1) die tienstammyrk in groot dele van Europa, en (2) die tweestammyrk terug in Palistina. Met die verwoesting van Jerusalem in 70 n.C., word die judese tweestammyrk weer regoor die aarde verstrooi. Daarom adresseer Jakobus en Petrus hulle sendbriewe aan die twaalf stamme wat in verstrooiing is (Jak.1:1; 1Pt.1:1). Daarom getuig Paulus voor Agrippa van die hoop van Israel waaroor die twaalf stamme God dag en nag dien (Hd.26:6-7).

Lank voor Israel se ontrou en verbreking van die ou verbond, word 'n nuwe verbond van herstel aan Israel beloof (Jer.31:31-33). Esegïel (36:26-28) beloof 'n nuwe pneumatologiese brandpunt vir Israel met 'n nuwe hart en 'n nuwe gees en 'n nuwe wet vir 'n nuwe tydruimtelike milieu. Dit was vermag deur die Gees se pneumatologiese intensifiseringpunt in terme van die verbondsmatige Christusgebeure waardeur die Gees vir Israel in vele eskatologiese opsigte met 'n nuwe verbond pneumatologies hernu het deur die Pneuma wat hulle harte besny, geheilig en gewederbaar het. Desondanks hierdie eskatologiese hernieuwing en kontinuïteit, is daar tog nog steeds in sommige fisiese én geestelike opsigte 'n mate van eskatologiese diskontinuïteit wat later weer eskatologies vergestalt sal word - soos byvoorbeeld die profete se eskatologiese beloftes van Israel se fisiese terugkeer na en die geestelike herlewing in die beloofde land aan Abraham, Isak en Jakob en hulle nageslagte. En tog sal die uiteindelijke besitname van dié beloofde land tog ook alweer tekens van eskatologiese diskontinuïteit toon, want dit sal inderdaad nie meer op die ou aarde se ou Jerusalem wees nie - die see is daar nie meer nie; dis 'n nuwe hemel en 'n nuwe aarde en 'n nuwe Jerusalem.

Dis interessant dat die Bybel die Gees se RGU-kragte van skepping, herskepping, transformasie, vernuwing, en instandhouding met allesomvattende en alomteenwoordige **RGU-broei-aksies** en **RGU-broei-prosesse** vergelyk. Waar die King James vertaling van die Bybel (1975) sê: 'The *Spirit* of God *moved* upon the face of the waters.', sê die ou Afrikaanse Vertaling (1972) dat die Gees van God daarvoor **gesweef** of **gefladder** het. Maar die Hebreeus-Engelse Interliniêre Vertaling sê: 'God (Eloheem) *moving gently* on the face of the waters...' Volgens die Hebreeus het Eloheem se **Ruach** daarvoor **gebroei** (**raw-khaf**) (Strongs [s.a]). Maar dit was 'n veerligte en sagte ontspanne sensasie van opgewonde gefladder in broeiing oor die duistere chaos. Hierdie **RGU-Pneuma-broeiing** is tegelyk 'n RGU-broei-aksie én 'n RGU-broei-proses. Dit was allereers die Pneuma wat gebroei het en nie die noodlot nie. Dié Pneuma se RGU-skeppingsbroeiing was dan ook veel meer as net 'n **eenmalige** lokale RGU-broei-aksie van die Gees (**Ruach/Pneuma**) se RGU-skeppingsvermoëns. RGU-broei-prosesse van die Gees behels óók **aanhoudende meermalige** globale **RGU-broei-prosesse** wat selfs tot vandag aan die gang is - en miskien tot in alle ewigheid sal voortduur. Die Gees se RGU-kreatiewe broei-prosesse impliseer soms onbeperkte vrye grenslose ontspannehede van geabstraheerde kreatiwiteit, soms weer brute donderende gekonsentreerde geforseerdhede van verkonkretiseerde kreatiwiteit, in holistiese dialektiek met die Gees se gereelde onaktiewe rusperiodes nadat daar geskep is (Gn. 1:3; 2:2). Dié dialektiek van so 'n paradoksale dubbelsinnigheid van skep en rus, van werk en ontspan, spreek dan ook van die geduldige tydsame prosesmatigheid en versekerdheid van die Gees se alomvattende nimmereindigende kreatiewe RGU-broei-prosesse. Vergelyk ook die prosesteologie se prosesmatige Godsbegrip of Geesbegrip (Geisler 1997).

Onwillekeurig kom 'n eier-konsep in dié broeiproses na vore. Eier-broeïng is nie net tydsamig en prosesmatig nie, maar vind ook altyd in die donkerste plaas - soos hoenders en voëls se eiers onder donker vlerke of soos skilpaaie, krokodille en likkewane se eiers in duisternis onder die grond. Ons fokus egter op die Gees se duifsimbool. Sonder dat dit bemerk word is die Gees/Pneuma se RGU-broeï-aksies prosesmatig met die skepping en die mens voortdurend eenheidsgadewe en gedifferensieerd universumgerig aan die gang. Dit doen die Gees terwyl duisternis op die wêreldvloed is.

Anders as met duif-eiers is die Gees se broeiproses nie net tot tyd en ruimte beperk nie. Hoewel dié broeiproses tog ook buite tyd en ruimte fungeer, neem dit hoofsaaklik tyd en ruimte - geskiedenis - in beslag. Maar tegelyk staan dit ook transendentiaal en a-histories bo-oor hierdie historiese tydruimtelike broei-dimensie, soos 'n duif wat bo-oor haar eiers sit en broei. Die eiers is die sigbare en tastbare multi-dimensionele deel van die geskape universum se werklikhede. Tog is die duif bo-oor die eiers 'n beeld van die Gees se transendente en alle dimensie-omvattende broeikragte wat lewe én eksistensie gee aan die multi-dimensionele geobjektiveerde realiteite in God se RGU-universum. En hoewel die duif (Gees) bo-oor die hele nes met eiers broei, dring die hitte van haar liggaam ook in tot die diepste lawenskerns van al die eiers in die nes. Dit is dus 'n broeiproses wat tegelyk eenheid én differensiasie laat plaasvind in die werklikheid.

Die broeiproses bring dramatiese veranderinge in die eiers teweeg. Natuurlik móét die eiers eerstens bevrug wees. Onbevrugte eiers is dooie eiers. Maar anders as by die duif word die Gees-eiers bevrug deur dieselfde Gees wat dit ook bebroei. Dié Pneuma is dus tegelyk manlik én vroulik. Holmes (1938:82) sê: 'Spirit is the Father-Mother God, because it is the principle of unity back of all things. The masculine and the feminine principles both come from One. Spirit is all life, truth, love, being, cause and effect'. Vergelyk ook die feministiese godsbeelde van God in die bybel. Nes 'n gespeende kind by sy moeder, voel die psalmdigter getroos en veilig by sy moeder-God (Ps.131:2) (Ruether 1983; Micks 1982; Fiorenza 1990). Nietemin, op die regte oomblik vind daar 'n wedergeboorte van spontane dinamiese lewe plaas vanuit die innerlike duisternis van die harde statiese eierdoppe. Lewendige duifies stap uit die duisternis oor in 'n anders-wêreldlike koninkryk van lig, heerlijkheid en vryheid. Beide die duisternis én gebondenheid van die verstarde eierdoppe is oorwin. En 'n wye ope vry wêreld wag hulle in. Dié andersoortige heerlijkheid van eenheid en differensiasie in die eksistensie is onbeskryflik (1kor.2:11; Kol.1:13).

Die duifie se ingebore instinkmatige *liefde* vir haar huidige eiers en moontlike potensiële toekomstige uitgebroeide nakroos is die hoofkaraktertrek van die duiften se broei-inisiatiewe. Dis haar liefde wat haar 'dwing' om die broei-aksie te begin en die broeiproses aan die gang te hou totdat haar nakroos ten volle gerealiseer het of misluk het. Duifse verdedig hulle eiers op hulle eie manier. Probeer tog om 'n broeis duif op haar nes te pla of om later haar klein kuikentjies te molesteer en kyk hoe fanaties liefdevol sy veg om dit alles te verdedig, te beskerm en in te stand hou. En as 'n gewone ou duifie soveel geduld en liefde met haar broeisel kan beoefen, hoeveel meer Liefde het die Gees-duif van dié Liefde dan nie vir haar gedifferensieerde RGU-skepping nie? Anders as die gedifferensieerde eiers wat die duifie in haar beperkte gelokaliseerde nes het om uit te broei, het die groot Pneuma-duif tegelyk beperkte gelokaliseerde én onbeperkte ongelokaliseerde dimensies van radikale en gedifferensieerde maar universumgerigte skeppingspotensialiteite. Na analogie van die duif as mikrokosmos is die hitte waarmee sy die oënskynlike dooie broeisel tot lewe bring op 'n universumgerigte wyse in die hele nes teenwoordig. Die lewendgewende krag is voor én agter, bo én onder, langsaan én rondom, binne én buite die eiers - só is die Gees se RGU-teologie, RGU-pneumatologie, RGU-christologie, RGU-eskatologie, en RGU-koninkryksleer!

'n *RGU-pneumatologie* verbreed dus God se *eskatologiese koninkryksvelde* nie net tot aardse historiese omvang nie, maar ook tot die wydste kosmologiese RGU-spanwydtes van die Gees. Waar König byvoorbeeld net Christus se aardse geskiedenis betrek in sy eskatologie, neem 'n RGU-model sy vertrekpunt uit die ewige onsigbare en ontastbare Gees se ewigheidsgeskiedenis, wat tog ook tegelyk letterlik konkreet histories tot veelvuldige RGU-vergestaltings kan kom. Dus is 'n RGU-eskatologie tegelyk tydruimtelikloos én tog ook gebonde aan tyd en die historiese speelruimte van die Ewige Alomteenwoordige Skepper-Gees se veelvuldige

gedifferensieerde maar eenheidsgedrewe verkonkretiseerde RGU-manifestasies. Een van die oorsake waarom die tradisionele eskatologie tot dusver nog nie gewerk het aan 'n definisie van 'n gedifferensieerde tydlose en ruimtelose RGU-universumgerigtheid van die eskatologie nie, is omdat die Gees se sentraliteit in die geskiedenis van die eskatologie taamlik verwaarloos is.

En aangesien die ganse totale historiese én a-historiese, die aardse én bowe-aardse gang van die Gees in ewe radikale eskatologiese terme uitgedruk word omdat die Gees die skepping **teleologies** (*doelgerig met die beste bedoeling*) geskep het en voortdurend begelei, is daar geen rede om die eskatologie net tot 'n deel van die kosmos of van die skeppingsgeskiedenis of van die heilsgeskiedenis of van die sekulêre wêreldgeskiedenis te beperk nie. Eskatologie moet uitgebrei word tot die volle omvang van die Gees se ewigheidsgeskiedenis. Wat 'n paradoks: **ewigheids-geskiedenis!** Maar dis die Gees se **RGU-geskiedenis**. In die holistiese dialektiek van hierdie teenoorstaande pole, ontstaan die Gees se ongekende RGU-kragte en RGU-magte van eskatologie. Dis nes alle elektriese batterye met twee pole. Weer eens, wat 'n paradoks: **bipolêr-positief-negatief**. Dis egter deur hierdie paradoksale bipolêre dubbelsinnigheid in batterye, wat die elektriese kragte opgewek word om byvoorbeeld motorvoertuie se ligte, toeters, enjins en dies meer, te laat funksioneer. Wat is tog die nut van die grootste kragtige 20-ton-trok sonder 'n bipolêre battery? Net mooi niks! As een van die twee pole in 'n battery onklaar raak, is die hele battery, nutteloos en sonder krag. Daar móét beide 'n positiewe pool én 'n negatiewe pool wees. Een pool alleen kan nie krag opwek nie. Maar wanneer 'n battery se twee pole in dialektiese kontak gebring word, vloei die krag na weerskante. Dis een van die Gees se onweerspreeklike en onomkeerbare RGU-natuurswetmatighede. Dit werk nog altyd só. En waarom wil mense dan die teologie, pneumatologie, eskatologie, of enige ánder -logieë anders bedryf as by wyse van die ewige onvervangbare RGU-maniere waarop God in en deur sy Gees van ewigheid tot ewigheid in sy RGU-Godsrykskepping werk en heers? As dit God se wenresap in en deur die Gees se kragte van skepping, herskepping en instandhouding is, dan móét dit mos ook vir mense werk!

Die werklike omvange van die Gees is nie net in die teologie, pneumatologie en ander teologiese *loci* verwaarloos nie, maar veral ook in die eskatologie en die pinksterteologie. Die pentekostalistiese Verster (1972:1) wys op 'n dodelike soort lamheid wat oor pinksterkerke gekom het as gevolg van die verwaarloosing en afwesigheid van die Gees se werke. Die pentekostalistiese James (1969:13-18) bevestig dit, wanneer hy dan ook na 'n nuwe Pentekost soek vir pinksterkerke. Miller (1936:90) sien pinksterbewegings as pogings om die pinksterkerk terug te kry by oorspronklike suiwerheid en krag. Donald Gee (1941:3) sê dat die pioniers van pinkster 'n herlewing gevisualiseer het, wat elke afdeling van die christelike kerk moet aanraak en inspireer (Möller 1975:2). Miskien is die Gees in pentekostalisme juis weer oorbeklemtoon, maar ongelukkig partikularisties nêr op sekere spesifieke Geesfasette ingestel soos skouspelagtige Geesdoopervarings wat veral deur tongespraak bewys word. Maar 'n RGU-pneumatologie se RGU-eskatologie maak juis hierdie ongekende RGU-pinksterkragte van die Gees immer teenwoordig in God se ganse RGU-koninkryk. Dit behoort as ewige erfdeel aan God se RGU-Godsrykmensdom!

Jesus Christus as dié Mens is kerke en godsdienste se klassiek voorbeeld as een van die openbarings en realiserings of vergestaltings van God se RGU-Godsryk wat die inherente latente potensialiteite van God se RGU-mensdom impliseer, en wat álle mense veronderstel is om te wees. Selfs die oosterse mistis, Singh (1974:xi), erken Jesus se aandeel as sigbare beeld van God se Gees (Jesus=Woord=Logos=Nam=Tao=Shabd) as hy sê: "The Master Jesus taught his disciples the meaning of the **Word** and initiated them into its practice, referring to it when he said: "The wind [**Spirit/Pneuma**] bloweth where it listeth, and thou hearest the sound thereof, but canst not tell whence it cometh, and whither it goeth: so is everyone that is born of the **Spirit** (the **Word**)".

Juis weens God se immer teenwoordige eskatologiese RGU-pinksterkragte in en deur die Gees, kon Jesus Christus as mens voortdurend in sy aardse bestaan in hierdie RGU-pinksterkragte beweeg, leef en werk. Juis daarom kon hy as mens die werke doen, wat net God in en deur sy Gees alleen kan doen: red, genees, verlos, skep, herskep, hernu, wederbaar, en regeer as priester, profeet én koning sáám met al die ander koninkryksmense van God, in God se *beoogde goedbedoelde (alom-eskatologiese)* RGU-universum! - waar

eskatologie nie nét 'n tydruimtelike punt van plek en tyd is nie, maar veral óók herhaalde vervullings is van élk gunstige Geesteenwoordigheid - of *kairos*-Geesteenwoordigheid - waarin God se *goeie* RGU-bedoeulings bereik word met ál die Gees se veelvuldige oorkledende RGU-teenwoordighede oor en in God se RGU-universum. Dis reeds die tussen-testamentariese en vroeë nuwe-testamentariese Jode se liniêre tydsbegrip, wat verantwoordelik was vir hulle eskatologiese wanbegrip, waarvolgens eskatologie nét 'n enkele beperkte tydruimtelike vervulling van 'n spesifieke tydspunt sal wees van 'n sogenaamde nuwe eindtyd-era in 'n allerlaaste stukkies van tyd aan die verre einde (Olivier et al 1980: 5-11, 32-33). Hulle gunstige *kairos*-tyd was *alreeds* daar, maar weens hulle reguitlynige eskatologiese tydskonsep wat nét in één rigting na vore vloei, het hulle die *gunstige tyd* toe God as Gees hulle weer vir die soveelste maal sikliesgewys besoek het, *nie opgemerk nie* (Lk. 19:44). Wéér besoek God as Gees hierdie koninkryksmense op 'n heel nuwe RGU-manier by wyse van 'n uiters gunstige en spesiale geïnkarneerde RGU-brandpuntyd, maar die parasiterende verf van sonde het hulle verhard en verblind - soos Jesaja (6) dit onder andere voorspel het - sodat hulle nie God se gunstige en tydige besoek aan hulle deur die kragte van die Gees, na behore raakgesien, gewaardeer en aangegryp nie. *Kan 'n mens dit begryp dat Jesus vir verharde, verblinde en uiters ongelowige Christusverwerpende fariseërs kan sê dat die Godsryk binne in hulle is - nie langs hulle, of ver buitekant hulle, of totaal buite hulle bereik nie - maar binne in hulle (Lk.17:20-21). Kan die pinkstertradisie so 'n stelling aanvaar? Indien nie, is dit duidelik 'n verwerping van Jesus se eie waarheidsuitsprake.*

3.7 'n Slotsommende RGU-konklusie

Binne 'n allesomvattende RGU-perspektief moet daar onthou word dat hierdie navorsing 'n tesis is wat teologies-filosofies wil weet hoe om oor **God as Gees** te dink in ál sy RGU-verwantskappe met sy héle RGU-universum. Is dit werklik moontlik om realisties en eerlik oor die wesenlikheid van die **Gees** te teologiseer? Weens die **Gees** se *onsigbaarheid*, vind Murray (1975:10-11) dit tereg *moeilik om oor die Gees te teologiseer*. En tog is dit nodig om in teologies-filosofiese kategorieë oor die **Gees** na te dink. Juis omdat God wat Gees is Homself in vlees geopenbaar het, kan daar teologies, filosofies en wetenskaplik sinvol oor God as Gees gedink word (König in Eybers et al 1982:25). Die slotsomme van filosofiese besinnings kan weer bereik word deur te fokus op metafore van die Gees: die Gees is onder andere tagelyk *persoonlikheid én nie-persoonlikheid*, maar tog óók tagelyk *krag, diepte, toekoms, vryheid, skoonheid, waarheid, misterie, liefde* en veel meer (Haught 1986). Neem byvoorbeeld die metafoor van misterie vir die Gees. Voordat iets oor die misterie van die Gees gesê kan word, moet daar eers iets oor die praksiologiese idee van misterie sêlf gesê word. Waar ontmoet ons misterie in die gewone alledaagse praktyk van mense se lewens en hoe praat hulle daaroor? Hierdie proefskrif suggereer dan juis dat die transendente misterie van die Gees gesoek moet word in die gewone alledaagse immanente menslike ervarings van misterie waarin mense daagliks met misterie gekonfronteer word. Die gewone alledaagse ervarings van misterie is dan ervarings van transendensie wat oop is vir kritiese teologies-wetenskaplike refleksie en analise. Dieselfde geld vir alledaagse ervarings van krag, diepte, toekoms, vryheid, skoonheid, waarheid en liefde.

Hierdie studie wil natuurlik vra *wie* die Gees van God is, maar wil allereers veel eerder weet *wat* die Gees is. Vir die meeste teiste is dit natuurlik om te vra *wie* God is. Sekerlik is dit die manier hoe bybelse religie die vraag stel, soos wat Moses, Paulus en andere wou weet: *Wie is U?* Die idee van die Gees as 'n persoonlike onderwerp het nog altyd die botoon gevoer in westerse religieuse ervaring. Maar myns insiens behoort die perspektief van kritiese navraag egter óók die *filosofiese vraag* in te sluit oor die *wat* van die Gees. Filosowe vra byvoorbeeld: *wat* is natuur, *wat* is die mens, *wat* is tyd, *wat* is ruimte, *wat* is geskiedenis, *wat* is universum, ens. Daarom kan daar ook *teologies-filosofies* gevra word: **Wat** is God? Dit is egter 'n vraag of Stoker (1967:239 e.v.) se interessante diafanerotiese of selfnaskouende fenomenologiese metodologiese vraag na die wát, dit wil sê die vraag na die vaste of essensiële aard, wesenlikheid, sin en struktuur van fenomene, ook op die vraag na die *wat* van God van toepassing gemaak kan word.

Want die *wie én wat* van die Gees is nie 'n maklike onderwerp om oor na te dink nie, vergeet nog om daaroor te skryf (Murray 1975:11). As ons belangstel om enigsins na die Gees te verwys, is dit miskien omdat soos veral in die ou tradisionele pentekostalisme, daar 'n *ervaring van 'n sogenaamde innerlike geestesgevoel of eerder 'n voorgevoel bestaan in die vorm van intuitiewe sensasionele opgewondenheid* wat na die Gees verwys. Maar die teologiese fasette van *gevoelens, voorgevoelens en sensasies* is nie die enigste fasette wat by hierdie studie ingesluit is oor die gedagtes of denke aan die Gees nie. Selfs al het die term 'n veel breër toepassing, sluit ek met die term Gees die **filosofiese modus van bewustheid** in. Hierdie **filosofiese bewustheid** is 'n **teoretiese bewustheid** van kennis waarin ons terugtree van die onmiddellikheid van die *praktiese ervarings van die Gees* om daardie *ervarings* in 'n filosofiese konseptuele raamwerk te plaas. As ons eers daardie *onmiddellike ervaring* in so 'n konseptuele netwerk van idees geplaas het, kan die oorspronklike ervaring tot ons weer prakties bemiddel word deur filosofiese modelle of metafore wat ons in staat stel om dit ook tot ander ervarings en idees te verbind.

Daarom is Dulles (1983:vii-ix) korrek as hy 'n metodologie van modelle gebruik om die aard van die openbaring van God/Gees filosofies mee te ontleed. Hy onderskei tussen 'tacit' (implicit) en 'explicit knowing'. En dan gebruik hy 'n oorheersende implisiete norm van geloof om vanaf implisiete na eksplisiete kennis te beweeg. Daarom praat hy ook van: 'Implicit knowledge put in explicit knowing.' Die teologie van openbaring soek met behulp van hierdie implisiete geloofnorm, om filosofies uit te spel wat implisiet bekend is deur almal wat in 'n religieuse konteks kan sê dat hulle glo. Die doel van sy metode is om te reflekteer op die proses waardeur die oorspronklike implisiete kennis (tacit knowledge) van openbaring ontstaan het deur 'n simboliese vorm van kommunikasie wat as dialektiese instrument dien om die verskille tussen sy verskillende aangebode modelle mee te transendeer. Hierdie simboliese epistemologie is teologies, eerder as bloot literêr en antropologies.

Daar mag religieuse denkers wees wat aandrang dat Gees slegs as 'n persoonlike Subjek geadresseer kan word en nie die onpersoonlike Objek van menslike denke kan wees nie. König sê byvoorbeeld dat God nie soos 'n objektiewe klip bestudeer kan word nie (in Eybers et al 1982:25). Enige moontlike ontmoeting met die goddelike, kan dan slegs dokologies in aanbidding en gebed plaasvind, maar nie in teoretiese pogings om te beskryf 'wat' of 'hoe' die Gees mag wees nie. En daar is sterk elemente in beide oosterse en westerse religieuse tradisies wat hierdie negatiewe teologie ondersteun. Hulle leer ons dat ons mag sê wat die Gees van God nie is nie, maar nie wat die Gees Gods wel is nie (Brunton 1979:234-261; Haught 1986:128-130; Tillich 1948:52-63, 1953:64-85).

Aan die ander kant is daar net sulke oortuigende aspekte van teologiese tradisies wat daarop aandrang dat 'n soort van positiewe verwysing na God moontlik is, natuurlik met die voorbehoud dat ons taal ten beste inadekwaat is. Dink aan Dulles (1983) se werk oor modelle van die Godsopenbaring. Kelsey (1986) verwys na drome as die duister spraak van die Gees (Brunton 1979:61-85). Hierdie positiewe teologie laat ons toe om ten minste analogieë te gebruik in ons diskoers rakende dit wat ondenkbaar is. Religieuse simbolisme wat deur alle tradisies gebruik word, is alreeds analogiese taal, en hierdie simbolisme wek onvermydelik in ons die behoefte om te dink en te teoretiseer oor dit waarna dit verwys. Daarom, mits ons die gebreke van ons metafore en idees van uiterste realiteit voortdurend in gedagte hou, word ons toegelaat en word dit selfs van ons verwag om emblematies, metafores, simbolies, artisties en selfs in terme van drome of visioene oor die goddelike na te dink (Dulles 1983; Eliade 1975; Kelsey 1986; Noordmans 1955). Vergelyk ook RP Scharlemann se bydrae: *Tillich and the Religious Interpretation of Art*, in Adams et al (1985:156-176).

Die Geesidee is nie 'n uitvinding van teologiese of wysgerige teorieë nie, maar die produk van 'n unieke tipe van ervaring. Die Geesidee het na die menslike bewussyn gekom en sigself in die geskiedenis geïnsinuer by wyse van die spontane lewe van mense. Die oorspronklike taal waarin dit verskyn het is dié van simbole en mites (Kelsey 1968; Thorpe et al 1985:30, 98, 106; Haught 1986). En dit was geuiter of het in aksies tot uiting gekom in rituele en ander soorte van menslike aktiwiteite lank voordat dit 'n onderwerp van filosofiese of teologiese diskussies geword het (Thorpe et al 1985:13-17). Daarom moet enige refleksie wat in die mens se teoretiese modus ontwerp word, herhaaldelik na hierdie naïewe uitdrukkings verwys, want dis die grond van menslike

refleksies oor die goddelike. Dit mag ook wees dat in hierdie simboliese bronne daar 'n hernubare veelheid van betekenis is wat kan aanhou om menslike denke in elke eeu te voed, hoe wetenskaplik georiënteerd ons ook al mag raak (Ricoeur: 1967:350; Haught 1986:3).

En tog is teoretiese refleksies alleen ook nie genoeg in pogings om oor die Gees na te dink nie. Want enige betekenisvolle teoretiese refleksies oor die idee van die Gees moet ook ons eie praktiese ervarings daarvan in berekening bring. Daar moet gevra word of daar enigiets identifiseerbaar of veralgemeenbaar is in die ervaring van alle mense - religieus, nie-religieus én a-religieus - en nie nét dui op sogenaamde religieuse mense op wie die term God en Heilige Gees gewoonlik betrekking mag hê nie. Dit beteken dat hierdie proefskrif se Geesidee selfs ook irreligieuse én a-religieuse mense moet insluit. As daar egter nie 'n mate van algemene grond van verwysing is wanneer alle mense van die goddelike praat nie, kan sodanige diskoers menslik gesproke betekenisloos wees. As mense nie alreeds in hulle gewone daaglikse lewenservarings ten minste 'n vae sensasionele ervaring het van die onsigbare transendente streek, gebied of area van realiteit (Strömberg 1966, Findlay 1965, Kelsey 1987) waartoe die naam Gees moontlik kan verwys nie, dan lyk dit sinneloos om met hulle enigsins van of oor die goddelike te praat. Vir ons taal om enigsins betekenis te hê, moet dit een of ander lewensarea uitlig wat ten minste vaagweg is vir diegene wat ons aanspreek om die intuitiewe idee van die Gees aan hulle te kan oordra. Anders dra ons woorde hoegenaamd geen betekenis nie. Dis soos wanneer iemand oor pyn wil praat en dan taalbeelde gebruik oor iets wat die luisteraars alreeds ervaar het, al is dit net in 'n vae mate. Maar is daar hoegenaamd so 'n algemene lewensgebied van menslike ervaring wat moontlik ons spreke oor die Gees mag verhelder?

Dit is myns insiens 'n saak van dispuut of die Woord van God hoegenaamd na enige realistiese aspek van ons ervaring verwys. Skeptiese denkers suggereer dat ons onself in hierdie tyd van ons geskiedenis uitlewer aan die gedagte dat alle praterij oor God en sy Gees uitgedien is, want dis 'n oorblyfsel van die menslike ras se kindwees stadium, dis 'n blote projeksie van wensdenkery, dis die produk van onderdrukkende sosio-ekonomiese toestande (Max Weber in Timascheff & Theodorson 1976:142-159), of 'n gapingstopsei vir menslike onkunde en swakheid. Hierdie proefskrif is geskryf vir almal wat miskien versoek was om een of ander aspek van hierdie soort suspisie te aanvaar. Hierdie leserskring sluit nie net skeptici in nie, maar ook mense wat hulleself beskou as gelowiges. Want selfs gelowiges, as hulle eerlik wil wees, moet erken dat die voorgenoemde moontlikhede ten minste soms in hulle gedagtes opkom.

In hierdie navorsingstuk kyk ons egter na enkele maniere om realisties oor die Gees te dink. Die Gees moet egter nie verkeerdelik gesien word as verwysende na enigiets vreemds tot die diepste aspekte van ons gewone menslike ervaring nie. Daarom argumenteer ons dan dat die referent van hierdie naam: Gees, dit is wat almal van ons alreeds in een of ander graad ervaar het, en wat ons almal begeer om weer intiem - op meer fundamentele vlakke van ons wese te ervaar. Kelsey (1987:15e.v.) sê dat oud en jonk daarna smag en daarom kerkafnames veroorsaak weens ontnugterde mense deur die kerk wat nie in hierdie behoefte voorsien nie. As elkeen van ons in staat was om die diepste lae van ons begeertes te ontleed, sou die Gees sin maak as 'n toepaslike naam vir die objektief van hierdie begeertes. Hiermee stem Kelsey volmondig saam. En as dit té maklik lyk, omdat die blote begeerte na iets op geen manier bewyse van daardie iets se realiteit konstitueer nie, gaan ons verder. Dan stel ons voor dat as ons eerlik in aanraking kom met die diepste vlak van ons begeertes, dan mag die idee van die Gees bevestig word, nie net as bevredigend nie, maar óók as eg en waar.

Vandag is daar volgens Haught (1986: 4) ernstige bevraagtekening onder wetenskaplike denkers, filosowe en ander intelligente mense of die Woord van God, te wete die bybel, werklik tot enige dimensie van ons ervaring verwys. Die suspisie wat gevind word in geskrifte van Nietzsche, Marx en Freud word deur baie intellektueles vandag gedeel. En dit het vir talle ernstig denkende mense begin lyk of spreke oor God as Gees ten beste niks meer is as 'n hartverwarrende fluit in die donker nie, en ten slotte 'n kamoeflering is van menslike swakheid of ideologiese selfsugtigheid. Gegee die manier waarop die idee van God as Gees deur baie religieuse mense aangewend is, is so 'n suspisie dikwels geregverdig. Maar die bybel kan baie meer as dit beteken, daarom sal ons

poog om verskillende maniere uit te wys waardeur daar oor die Gees van God gepraat kan word sonder om ons kritiese vermoëns op te offer, sodat ons binne die horison van ons eie ervaringswêreld 'n verwysing mag vind vir hierdie naam: Gees.

Om hierdie RGU-lokalisering van die Gees se transendensie te bepaal, moet daar gereflekteer word op enkele doodnormale aspekte van die mens se eie lewenservaring, soos ervarings van krag, liefde, diepte, toekoms, vryheid, skoonheid, waarheid en misterie. Almal van ons het hierdie gewone menslike ervarings een of ander tyd tot een of ander graad al beleef. Tog het dit op 'n manier ook bokant ons begripsvermoë gelê. Terwyl daar ongetwyfeld iets eg en werklik rakende al hierdie lewensaspekte van bewuste eksistensie is, is daar ook iets baie ontwykend in verband met hulle almal. Aan die een kant verlang ons na hierdie besondere realiteite, maar aan die ander kant vind ons ook dat hulle vir ons té veel is, en daarom draai ons ons gesigte weg van hulle verblindende lig. As ons reflekteer op die ambivalente houding wat ons het jeens hierdie dimensies van ervaring, mag ons 'n patroon vind identies aan die een wat geleerdes gevind het in hulle studies oor hoe religieuse mense reageer tot die sin van die sakrale of 'heilige' (Otto 1950). Hoewel die sakrale nie 'n eksplisiete bestanddeel van die ervaring van sommige mense vandag is nie, blyk dit beslis om eksplisiet te wees in die ervaring van die grootste hoeveelheid van nie-intellektueles, en is daar nietermin iets binne die skopus van hulle bewustheid wat steeds sigself aanbied op dieselfde wyse as wat Rudolf Otto genoem het die *mysterium tremendum et fascinans* (Otto 1950:5-11; Thorpe et al 1985:17-18). Daar is tereg vir Haught (1986:5) baie wat in Otto se befaamde analogie van religieuse ervaring bevraagteken kan word, maar Haught dink ook dat sy karakterisering van die ambivalente response wat ons het jeens die onuitspreeklike grense van ons bestaan, fundamenteel korrek is. Ons reik tot diepte, toekoms, vryheid, skoonheid, waarheid en misterie op dieselfde manier wat Otto se *homo religiosus* reageer tot die sakrale oftewel *Heilige*. Ons ervaar hierdie *abstrakte realiteite* eerstens as *misteria*, dit is as onbegrypbaar, oorweldigend, majestieus. Hulle wek in ons sensasies van eerbied en ontsag. Tweedens is hulle *tremenda* daarin dat hulle verskrikkend is in hulle eise op ons, en dis te verstane dat ons daarvan sal terugdeins en vrees dat ons verlore sal wees as ons volkome aan hulle oorgegee sal wees. Laastens is hulle *fasciosa* insoverre as wat daar iets uiteindelik fasinierend, seduktief, aanloklik en bevredigend in verband met hulle is. Hulle het vir Haught dieselfde eienskappe wat Otto sien in die *religieuse ervaring van die heilige*. Ek dink ook dat Otto se analise steeds toepaslik is tot 'n verstaan van die enkele metaforiese elemente waarop ons in hierdie studie fokus.

Wanneer mense die woord *Gees* hoor, assosieer hulle dit gewoonlik met 'n menslike beeld van 'n kosmiese persoonlikheid. Hoewel dit veel moeiliker is om aan die Gees in persoonsvorm te dink, poneer die triniteitsleer nogtans die Gees as een van die persone in die drie-enige godheid (König et al 1975:24-29; Gaybba 1987:31-34). Een van die moeilikste probleme in filosofiese en teologiese diskussies is egter of dit toepaslik is om aan die Gees van God as persoonlik te dink, en indien wel, volgens watter spesifieke geslagtelikheid daar aan God as Gees gedink moet word. Is God as Gees manlik of vroulik? Hierdie vraag lê natuurlik sentraal in die argument van die feministiese teologie (Ruether 1983; Fiorenza 1990; König 1993:103e.v.). Baie mense het intellektuele probleme met die blykende antropomorfistiese, en in 'n wetenskaplike eeu met die skynbare irrasionaliteit van geloof in 'n persoonlike God. Ons kan in hierdie opsig dink aan Albert Einstein (1905; 1967:56-57; 1975) se verwerping van die idee van 'n persoonlike God as primitiewe bygeloof. Hoewel die befaamde fisikus homself as religieus beskou het in die sin van die aanname van 'n houding van eerbiedwaardige onderwerping aan die misterieusheid van die universum, kon hy nie die persoonlikheid van God versoen met sy konsepsie van die moderne wetenskap nie. Daarenteen versoen die sterrekundige Strömberg dit juis met die idee van die universum se onsigbare Siel. Holmes (1938) sê: 'Universal Mind, or Spirit, is God.... The Spirit works for us by working through us'. Maar baie aanbidders vind dit moeilik om tot 'n kosmiese beginsel te relativeer wat totaal onpersoonlik skyn te wees (Haught 1986:6; Van Erkelens 1988).

Haught (1986:6e.v.) bespreek nie die kompleksiteit van hierdie probleem nie, maar gaan voort met die assumpsie van 'n transendente realiteit wat nie in die minste daardie kwaliteite het wat die waardigheid van

menslike persone konstitueer nie, kwaliteite soos intelligensie, gevoel (emosie), vryheid, krag, inisiatief, kreatiwiteit, ensovoorts, wat – hoewel tot 'n groot mate – nie voldoende in staat is om vertroue of eerbiedwaardigheid in menslike wesens te inspireer nie. Haught soek dus 'n transendente realiteit wat, al is dit net in 'n geringe mate, tog die persoonseenskappe van mense bevat. In hierdie sin moet God en Gees persoonlik wees om God te kan wees vir persoonlike mense. Dis egter te betwyfel of gelowige mense ten volle godsdienstig bevredig kan wees deur oor te gee aan iets wat minder intens in wese is as wat hulleself is, dit is met ander woorde, iets wat nie ten minste die statuur van persoonlikheid het nie, want persoonlikheid is die mees intense vorm van wese waarvan mense enige direkte ervaring het (Haught 1986:6-7).

Terselfdertyd druk persoonlikheid egter nie ten volle uit wat ons bedoel met God as Gees nie. Daar is ook 'n transpersonele of suprapersonele aspek van God as Gees volgens betekenisvolle strominge van baie religieuse tradisies. Religieë verwys dikwels na 'n aspek van godhede wat nie voldoende in persoonlike beeldspraak verteenwoordig kan word nie. En dis hierdie kant van denke oor God wat ek wil uitlig. Ek wil hierdie aspek beklemtoon om sodoende sin te maak van die hoofprobleem wat geassosieer word met spreke oor God as Gees, naamlik **die Gees se skynbare afwesigheid en onbeskikbaarheid**, ook genoem 'n soort van God-is-dood-teologie (Haught 1986:7; König et al 1975:103-113).

Regdeur die hoofstukke van sy boek poog Haught om sy een oog te hou op die vretende vraag wat beide nie-gelowiges én gelowiges nog altyd oor **God se afwesigheid** gehad het: As God 'n werklikheid is, waarom is hierdie werklikheid so onbeskikbaar, so onverifieerbaar, so ontwykend? En kan dit ervaar word, en indien wel, hoe kan dit dan beleef word? Waarom sal God, wat die mees belangrikste vir gelowige mense is, só sterk ontbreek aan onmiddellike opsigtelikheid vir hulleself én vir nie-gelowiges? Haught hou vol dat 'n ondersoek van die transpersonele dimensie van God se lewe en wese wat nie ten volle in persoonlike terme verteenwoordig word nie, ons tog miskien kan help om sin te maak van die 'skandaal' van die '**goddelike versteektheid**'. Ander teoloë verwys in hierdie sin na die Heilige Gees as skaam of as die Goddelik Onbekende (Lederle 1987:10; Haught 1986:7).

Daarom verwys ek saam met Haught minder na God en meer na die goddelike of eerder nog na die Gees of God se Pneuma. Só word die onsydige van die Gees meer geaksentueer as die manlike beelde wat in tradisionele teologie, en die vroulike beelde wat in die meer moderne teologie se religieuse simbolismes opgeroep word. Dit is inderdaad belangrik dat ons sulke geslagtelike antropomorfistiese beeldspraak uitkanselleer met 'n onsydige taal, veral omdat ons onderwerp eerder die **watheid** van God beklemtoon as die **wieheid** daarvan. Hans-George Gadamer (1984:5) se leermeester, Martin Heidegger, het eens opgemerk dat die vraag na **wie** God is miskien buite ons bevraagtekeningsmoontlikheid lê. Maar **wat** God is behoort ons te vra. Hierdie soort eensydighede word natuurlik deur 'n RGU-pneumatologie bevraagteken wanneer beide die **wie** én die **wat** aan die orde gestel word. Myns insiens is albei vrae belangrik, want die wie-vraag is 'n dieptevraag na identiteit, terwyl die wat-vraag 'n breedtevraag na substans en kwaliteit is. Nietemin, in die wat-vraag reken Gadamer dat aandag aan die onsydige uitdrukking: die goddelike, breedte kan gee aan ons idees van transendensie. Want die goddelike onsydige is een van die mees misterieuse dinge in menslike taal waar dit ook al behou is. Die Duitsers en Grieke het die uitstekende vermoë om die onsydige te preserveer. Die onsydige kom dikwels in hulle digkuns voor. Om byvoorbeeld die onsydige begrip te gebruik, naamlik 'die mooie', wat in Duits: **das Schöne**, en in Grieks: **to kalon** is, druk iets uit van 'n onbegrypbare teenwoordigheid. Dis nie langer meer dit of dat, manlik of vroulik, hier of daar nie, dis soos die vulling van leë ruimte. Die onsydige verteenwoordig op 'n manier die veelheid of gedifferensieerdheid van teenwoordigheid, die alomteenwoordigheid van iets. Daarom is die goddelike inderdaad 'n uitdrukking van so 'n alomteenwoordigheid (My vertaling).

Gevolglik kan die goddelike verteenwoordig word by wyse van die onsydige aspekte van mense se ervarings van diepte, toekoms, vryheid, skoonheid, waarheid en misterie wat sonder generiese of geslagtelike aspekte aangebied word. Denkende aan die uiteindelijke konteks van ons eksistensie op so 'n onsydige manier lyk dit noodsaaklik as ons onnodige eng idees van uiteindelijke realiteit wil vermy. Daar is 'n sterk versoeking in alle

historiese religieë om hulle godsidees tot hanteerbare antropomorfistiese proporsies te reduseer ten einde maklik toegang tot en selfs beheer oor die godheid te bekom. Dus is die klem op die onsydige in ons denke van die Gees, terwyl dit onvoldoende in sigself is, tog 'n noodsaaklike korrektief tot 'n onsydige personalistiese verstaan van die Gees (Haught 1986:8).

'n Ander goeie rede vir die beklemtoning van die onsydige, spruit uit die kontemporêre diskussies onder teiste oor die manlikheid of vroulikheid van God/Gees. In sekere tye was hierdie diskussies só warm tot die punt van vyandigheid. En 'n mens wonder of belangrike aspekte van die goddelike nie miskien uitgelaat is in die onderskeie alternatiewe wat aangebied was nie. Terwyl hierdie diskussie belangrik is, mag dit ons tog vir 'n oomblik wegtrek van die feit dat betekenisvolle aspekte van ons denke oor die Gees nie ons opsies benodig vir die een of ander van die twee geslagte as ons primêre model vir die simbolisering van die godheid aanwend nie. Die transendering van die hele aangeleentheid van geslagtelike taalgebruik is tereg vir Haught die allesomvattende horison van misterie waarvan Haught se boek poog om 'n eenvoudige inleiding te gee. Dis veral vandag belangrik, nou dat die saak van God se geeslagtelikheid so prominent geword het in teologiese diskussies, dat ons nie moet vergeet nie dat ons vraag na diepte, toekoms, vryheid, skoonheid, waarheid en misterie meer fundamenteel is as die spesifieke teïstiese belangstelling in die vraag of die Gees verstaan moet word as manlik of vroulik (Haught 1986:9).

In die lig van die verskillende maniere van kyk na die Gees-idee, te wete diepte, toekoms, vryheid, skoonheid, waarheid en misterie, behoort daar ook gevra word hoe ons die ewe tergende fenomeen van 'religie' moet verstaan. Die hoofstukke van Haught se boek het 3 hooftake: (1) 'n teoretiese diskussie van die Godsidee in terme van 'n spesifieke dimensie van mense se alledaagse ervarings, (2) 'n verstaan van waarom God nie sy opwagting maak as een objek in hierdie ervaringsveld nie, dit wil sê, waarom God per definisie nie beskikbaar is tot enige verifieerbare beheer nie, en (3) hoe ons 'n diepere verstaan van religie kan kry in die lig van ons analise van hierdie alledaagse ervarings van diepte, toekoms, vryheid, skoonheid, waarheid en misterie. In terme van 'n RGU-model kan daar ook nog verder gedifferensieer word, en gevra word na die betekenis van die alledaagse ervarings van reg, geregtigheid, naasteliefde, vrede, veiligheid, regverdigheid, en nog veel meer.

In die lig van hierdie reeks gedifferensieerde aspekte bespreek Haught tereg religie op 'n normatiewe eerder as 'n deskriptiewe wyse. Dit wil sê hy sal 'n geïdealiseerde prent gee van religie soos wat dit sal bestaan as ons respons tot die uiterste realiteit korrespondeer met die idee van God soos wat dit in elke hoofstuk van sy boek aangebied is. In werklikheid sukkel mense gewoonlik om die essensiële aard van hulle religieë te beseef. Maar aangesien Haught glo dat sy metode nie dié van die geskiedenis of van die sosiale wetenskappe is nie, is dit nie vir hom nodig om klem te lê op die duidelike afwykings of verdraaiings van religie se essensiële wesens aard wat gevind kan word in konkrete religieuse lewe nie. Verder beperk Haught sy bespreking van religie deur die opsigtelike teïstiese vertrekpunt wat hyself het. Nietemin, in 'n poging om breedte te gee tot die idee van God deur in term van onsydige metafore aan die goddelike te dink, hoop hy dat sy refleksies ook deels in staat sal wees om nie-teïstiese religieuse ervarings te interpreteer. Aangesien Gees dan ook onder andere die misterie van God is, is religie die mens se soeke na daardie misterie, sowel as die feesviering van daardie gebeurtenisse, persone en geleenthede waar die misterie op 'n uitsonderlike wyse deurgebreek het tot die oppervlak van alledaagse menslike lewe. Die toets of mense religieus is of nie, lê nie in die graad van leerstellige kennis of sekerheid nie, maar in die graad van ernstigheid waardeur mense uiteindelijke vrae van uiterstes vra, wat bepaal of mense oorgegee is aan die ervarings van transendente misterie van alledaagse menslike lewe - dit is aan God wat Gees is. Gees as misterie is nes die horison: altyd terugtrekend, onbereikbaar en onbegrypbaar. Paulus weet dat hy daarna gryp nie asof hy dit al het nie, maar hy jaag daarna asof hy dit kan gryp. In die volgende hoofstuk val die nadruk op 'n nuwe RGU-spiritualiteit gedrewe deur die Gees.

4.1 'n Definisie van spiritualiteit

Die term spiritualiteit is 'n relatiewe onlangse begrip in die kerkgeskiedenis. Dit het in gebruik gekom rondom die begin van die 17de eeu in Franse religieuse kringe op 'n tyd waarin talle bydraes en werke oor die onderwerp ontstaan het. Alles wat met Christen-perfektheid te doen gehad het, is onder die opskrif van spiritualiteit geplaas. Refleksies oor spiritualiteit het weer tot 'n spirituele teologie aanleiding gegee. Wanneer bevrydingsteologie egter die term gebruik, bedoel hulle daarmee die inisiele ontmoeting met God as beginpunt van 'n navolging of dissipelskap van Christus met die gevolglike konkrete praktiese reis wat daarop volg as 'n wandeling in die Gees op aarde (Rm.8:4) (Gutierrez 1987:54).

Tradisioneel bestaan daar in pentekostalisme 'n geestelike-ongestelike-dualiteit wat skerp van mekaar geskei moet word. Met reg waarsku König (in Eybers et al 1982:25) teen dualismes wat ongeoorloofde skeidings tussen God (Gees) en werklikheid (materie) aanbring. Tradisionele pentekostalistiese elitisme, skei God in Woord en Gees. Die kerk word verdeel in kerk en wêreld. Die Bybel is dualisties wet en evangelie. Die mensdom val uiteen in twee hoofgroepe: verlostes en onverlostes; vrygemaaktes en gebondenes; Geesgedooptes en nie-Geesgedooptes, geestelikes en wêreldlikes. En ook weens pentekostaliese anti-intellektualisme word kennis opgedeel in wêreldse kennis en dié kennis wat deur die Gees verkry word. As gevolg van die feit dat Lemmer Du Plessis in 'n bydrae tot Clark et al (1989:143-152) rondt die probleem van dualismes in pinksterkringe erken, is dit nogal vreemd dat daar in dieselfde boek verklaar kan word dat die dualisme van liggaam en gees vreemd is aan 'n pinkster-teologie (Clark et al 1989:87). Waar Clark die inligting kry dat 'n dualisme van liggaam en gees vreemd is vir 'n pinkster-teorie, is 'n raaisel! Die dualistiese skeiding van gees en liggaam is eintlik baie welbekend in pinksterteologie (Williams 1953:102-122, vol. II; Pearlman 1937:103-121, Deel 1). Vergelyk ook Verster se digotomiese mensleer in sy reeks: *Wat sê die Bybel?* (boek 1, s.a.:26-28). Gaybba (1987:264) se melding dat pentekostaliese los staan van sosiale belange, benadruk die feit dat die gees belangriker is vir pinkstermense, en gevolglik meer aandag verdien as die liggaam. Twee jaar na Gaybba se boek, verklaar Clark et al (1989:96) ook dat baie pinkstergroepe nie publieke sosio-politieke aktiwiteite aanmoedig of daarin deelneem nie. Tog erken Clark met dieselfde asem dat pentekostalisme wel die vermoë besit om ook die liggaam na wense te waardeer. Dit is weens hierdie *latente potensiaal van pentekostalisme* om op sosiale, ekonomiese en politieke vlakke betrokke te kan raak as hulle wil, dat 'n RGU-model sal poog om sodanige fasette op 'n teologies-filosofies-wetenskaplike wyse te verdiskonteer deur verdere konkrete praksisologiese implementering daarvan te probeer bewerk.

So 'n *latente potensiaal* is ook véél meer as net sosio-ekonomiese of politieke betrokkenheid. Dis 'n *latente potensiaal* wat in die ganse skepping opgesluit lê. Hier laat Jung 'n lig opgaan. Jung skryf 'n brief (1959) aan Erich Neumann waarin hy sy idee oor die skynbare *dubbelsinnighede* in die skepping verduidelik. 'n Hipotese van 'n *alom-verbreide sin in die skepping* is nodig. Dit behels 'n *dubbelslagtige sin* wat sowel die *sinchroniese verskynsels* (met hulle grondbeginsel van sinvolle toevallighede) sowel as die hoë sintese in die proses van die evolusie kan verklaar. Mense is die enigste wesens wat hierdie *latente sin* kan vasstel en daarom meen Jung dat aangesien daar 'n skepping sonder 'n reflekerende bewussyn van mense geen kenbare sin het nie, word met sy hipotese van 'n *latente sin* van mense 'n kosmogoniese betekenis toegeken, 'n ware rede vir bestaan (*raison d'être*). As daarteenoor 'n *latente sin* as 'n bewuste skeppingsplan aan die Skepper toegeskryf word, dan ontstaan die vraag: waarom sou die Skepper 'n hele wêreldverskynsel tot stand gebring het, as Hy vooraf geweet het dat Hy Homself daarin sou weerspieël, en waarom sou Hy Homself weerspieël as Hy vooraf van Homself bewus is? Na al hierdie oorwegings kom Van Erkelens tot die gevolgtrekking dat nie net is mense die ewebeeld van God nie, maar ook andersom: God is ooreenkomstig met, of gelyk aan mense, en dit beteken onder meer: ewe onbewus daarvan, of nog onbewuster, dat Hy, soos uit die mite van die inkarnasie blyk, sigself genooi gevoel het om mens te word en homself aan mense as offer aan te bied (Van Erkelens 1988:221; Jaffé 1979:161-163).

Vergelyk ook Nürnberger (1984:317 e.v.) oor die lewende dubbelsinnighede.

Dit is egter 'n erkende feit dat pentekostalistes of 'n baie duidelike teologiese dualisme van liggaam (*soma*) en gees (*pneuma*) handhaaf, of 'n teologiese trigotomie waarin siel (*psuche*) en gees (*pneuma*) en liggaam (*soma*) weer aparte dele van die mens is. Die pentekostalis, M Pearlman (1937:103-118), poneer duidelik die aard van die mens in terme van 'n menslike drie-eenheid, wat hy soos volg saamvat: *Though separate, spirit and soul are not separable. They permeate and interpenetrate each other.* (Pearlman se vetdruk). 'n Ander pentekostalis, ES Williams (1953:102-108), wys weer daarop dat daar twee skole van pentekostalistes is. Die digotomiese teorie leer dat die gees en siel eintlik dieselfde en uitruilbare begrippe is, wat saam met die liggaam 'n dualisme vorm. Die trigotomiese teorie onderskei weer skerp tussen gees en siel en liggaam volgens 1Thessalonicense 5:23 en Hebreërs 4:12. Ons volstaan egter met enkele opmerkings oor sodanige antropologiese verdelings in twee of drie dele.

Ongeag van 'n grieks-filosofiese invloed op 'n dualistiese mensbeeld (Maimela et al 1982:58; Heyns 1984:124), is veral die trigotomiese mensbeeld van dispensasionalisme afkomstig. Die dispensasionalis, C Larkin (1920:85-89; 1921:83-89), verduidelik breedvoerig die mens as 'n trigotomiese triniteit van gees en siel en liggaam. Voorts toon die pinksterpraktyk weens ewangeliese invloede, myns insiens, baie min van die reeds genoemde sosiaal-ingestelde potensiaal in pinkstergeleedere. Hierdie navorser was eens teenwoordig by 'n sendingkonferensie van pentekostalistes, waar 'n pentekostalistiese sendeling in sy openbare spreekbeurt aanbeveel het dat die heidene se innerlike mens - dit wil sê die gees - deur hulle honger mae bereik moes word. Die minderwaardige liggaam dien dus net as 'n lokaas om die verheerlikte gees te bereik. Dis nie net pentekostalistes wat aan so 'n dualisme skuldig is nie. Eintlik is baie kerke se tradisionele sendingprogramme op die terreine van kosvoorsiening, onderwys en mediese werk om die sendingvoorwerpe vir die ewangelie sag te maak, wel bekend (Bosch 1979:201, 202-203e.v.). Let wel, 'n RGU-sendingmodel lê klem op die *latente potensiaal* van pentekostalisme om sosiaal, ekonomies en politiek betrokke te raak, wat uiteraard sterk met 'n *bevrydingsteologiese RGU-konsep van praktykgerigtheid* kan skakel. In 'n RGU-model behoort die werklike latente sosio-ekonomiese en politieke dimensies van pentekostalisme in konkrete praksiologiese werking gestel te word.

Nietemin, weens pentekostalisme se opdeling van kerk en wêreld, van heiliges en onheiliges, ontaard die abstrakte geesdimensie van pentekostalisme tot 'n verhewe heilige spirituele vlak terwyl die konkrete fisiese vlak tot 'n vernederde onheilige nie-spirituele dimensie verval. Die konkrete slegte onheilige fisiese wêreld is ongeestelik en behoort nie eintlik tot God se heilige geesteswêreld nie. Hiervolgens word spiritualiteit (geestelike en heilighede) gekoppel aan die vroom mens se progressiewe alheiligewordende deelname in die abstrakte transendente geestelike dimensie van die Heilige Gees. Pentekostalisme sien dan die *unieke spreek van vreemde tale - glossolalie* - as kern van hulle heilige partikularisties-elitistiese spiritualiteit. Dis interessant dat Noordmans ook taal beskou as sentrum van spiritualiteit, maar dan nie 'n irrasionele uitborreling van vreemde klanke nie, maar doodnormale grammatikale taalgebruik in kragtige gepneumatiseerde prediking (Neven 1980:17e.v.).

4.2 Spirituele beleving

Uit dit wat alles vooraf gesê is oor die spirituele ervaringsdimensie van pentekostalisme is dit van kardinale belang om nou aandag te gee aan die kwessie van godsdienstige beleving. Hier word daar veral gefokus op die dualistiese verdeling van geestelike beleving/geloof en rede. Weens 'n verabsoluttering van materialisme het die woord beleving of ervaring in die moderne westerse samelewing in diskrediet geraak. Kelsey (1987:7) se hele boek: *Encounter with God*, handel oor die verlore geestesdimensie van beleving van die transendente, en dan noem hy hierdie dodende materialisme wat in plek van geestelike beleving gekom het, die *space-time-box* van die laaste eeu. Sedert die 18de eeuse Verligting (*Aufklärung*) van rasionalisme is die werklikheid toenemend meer intellektueel benader. Sedert die piëtisme van die 18de eeu en die 18de eeuse Schleiermacher het dit

tradisie geword om te waarsku teen die misleidende invloed van die gevoel en godsdienstige beleving. Die geloof moet geskoei word op Godswoord as die verbale openbaring wat slegs deur die rede en verredelike geloof bestudeer kan word. Emosie en beleving lei veral jong gelowiges op dwaalspore. Hierdie opvatting is net gedeeltelik waar. Die sentrale uitgangspunt van hierdie bespreking is egter dat die geloof en die geloofslewe baie verskraal word deur die rasionalisme wat godsdiensteenswoordig kenmerk. Uit die feit dat die geloof nie op gevoel nie maar op die beloftes van God berus, mag ons nie aflei dat die mens se toegang tot en betrokkenheid by God net tot die rede beperk moet word nie. Die mens móét God totaal liefhê met hulle hele hart, siel, verstand, wese en al hulle kragte, en nie slegs net met die boonste dun nerf van hulle redelike harsingskors nie (Lederle 1987:50).

Menslike beleving dek 'n wye spektrum. Hoewel beleving onwillekeurig gekoppel word ook aan gevoel, verwys dit eintlik na alle diepgaande menslike belevings. So gesien, is rasionele (en irrasionele) nadenke ook 'n beleving. Dit verwys egter nie na alles wat gebeur nie, soos die feit dat iemand die hand beweeg of asemhaal nie, maar eerder na gebeure wat indruk maak, wat 'n belangrike invloed uitoefen. So is dit ook met godsdienstige beleving. Elke gelowige se godsdienstige lewe word gekenmerk deur konkrete, individuele belevinge. As gevolg van mense se kulturele agtergrond is hulle byvoorbeeld bevooroordeeld teenoor sodanige beleving en misken of verontagsaam hulle dit. Die wêreldbeskouwlike milieu van die bybel is egter veel meer integraal en holisties interverwant, want die uitinge van die menslike lewe vorm 'n eenheid waar daar nie 'n eensydige klem op die rede en die daaruit voortvloeiende skeeftrekkings is nie. Dit sal blyk uit bybeltekste in die verdere bespreking. Om egter enigszins lig te werp op die vraagstuk van geloofsbeleving moet daar vervolgens na enkele toonaangewende raamwerke of sisteme oor hierdie onderwerp gekyk word (Lederle 1987:50-51).

4.3 Modelle van spiritualiteit

Met die modewoord *spiritualiteit* word vir die doel van hierdie bespreking bloot bedoel die styl van godsdienstige beleving. Richard Lovelace (1985) onderskei tussen twee soorte spiritualiteit: die *asketiese model* en die *pinkstermodel* van geloofsbeleving. Elke kerklike én teologiese tradisie het wel in 'n mate sy eie spiritualiteit - soos onder andere ook dié van die bevrydingsteologie van Gutierrez (1987:35 e.v.) - maar dit bly dikwels onderontwikkel. Juis weens 'n vrees vir die beleving en die gepaardgaande pentekostalistiese emosie, word spiritualiteit en die styl van geloofsbeleving in verskeie tradisies grotendeels geïgnoreer of moet dit maar spontaan ontwikkel. By bogenoemde twee modelle is 'n bewuste bemoeïing met die verskynsel van godsdienstige beleving ter sprake. Hierdie twee benaderingswyses kan help om onverwagte insigte te verkry in die talle wisselvorme en minder ontwikkelde verskyningsvorme van geloofservaring. Lovelace se sogenaamde asketiese benadering kan ook omskryf word deur begrippe soos mistiek, kontemplasie en eenvoud (simplicity). Die pinkstermodel kan weer getipeer word as die strewe na voortgaande beleving - *of na iets meer* (Sherril 1972:3). Dit is egter nie beperk tot die denominasionele pinkstertradisie nie. Die verskillende heilighedsradisies resorteer veral ook hieronder (Lederle 1987:52).

4.3.1 Mistieke geloofsbeleving

Die mistieke geloofsbeleving is 'n ryke eeuelange tradisie. Dit strek vanaf die egiptiese woestynvaders (4de eeu) deur al die kloosterordes, die *devotio moderna* van die laat-middeleeue, tot by moderne aanhangers van die kontemplatiewe metode van die verheerliking van en eenwees met God wat gewoonlik slegs 'n newestroming in verskeie kerklike tradisies vorm. Hierdie asketiese benadering maak gewoonlik 'n beroep op die sinoptiese evangelies se ware dissipelskap, selfverloëning, die woestynervaring van Jesus en Paulus, en op die geestelike dissipline wat verwoord is in teksgedeeltes soos I Korinthiërs 9:24-27. Enkele klassieke skatte van hierdie styl is die volgende: Augustinus se *Belydenisse*, Tomas à Kempis se *Navolging van Christus*, Fransiskus van Assisi se sogenaamde *Little Flowers* en Broer Lawrence se *The practice of the presence of God*. Ewe belangrik is Bernard van Clairvaux (wat soveel invloed op Calvyn uitgeoefen het), Johannes van die Kruis,

Madame Guyon, Fénelon, Jakob Spener, George Fox, William Law se *A serious call to a devout and holy life*, Evelyn Underhill en die meer moderne bydraes van Thomas Merton, Henri Nouwen, Richard Foster, en beslis ook ons eie Andrew Murray (Lederle 1987:52). Dié laasgenoemde werke se atmosfeer word gesteun deur sleutelbegrippe soos gebed, heilighedstrewe, vas, stilte, aanbidding, selfbeheersing, adorasië, kruisiging, ensovoorts. Die gelowige moet in die vroomheid geoefen word. Die innerlike geloofswandel met Jesus moet bevorder word. Die klem val dus op individuele geloofsgroei en diensbaarheid aan ander. Emosie is wel belangrik. God word soms deur die gawe van tranë gevind. In die beoefening van stiltetyd word die teenwoordigheid van God subjektief ervaar. Dit lei tot 'n opborrelende innerlike vreugde en spontane getuigenis oor die goedheid van die Here. In die sakramentele kerke: oosters-ortodoks, roomskatoliek en anglikaans, word die neiging tot individualisme en innerlikheid gebalanseer met 'n mistieke beleving van die uiterlike, objektiewe en konkrete sakramente. Hierdie styl vertoon ook 'n mate van wêreldvreemdheid en wêreldvermyding, maar daar moet ook gewaak word teen veralgemening omdat baie van die leidende kontemplatiewe skrywers ook 'n indrukwekkende rekord van *sosio-politieke betrokkenheid* het - sommige juis as gevolg van hulle innerlike toewyding. Vergelyk onder meer die kwakers en die maatskaplike opheffingswerk wat kloosterordes gedoen het. Ook die ander tipiese verwyf van 'n on-evangeliese werkheilighed moet met omsigtigheid geoordeel word (Lederle 1987:52-53).

4.3.2 Pinksterspiritualiteit

Bond van die pentekostalistiese 'assemblies of God kerk' lewer 'n bydrae oor die proprium van pentekostalisme en konkludeer: *It has its own unique inspiration and affinities* (Clark et al 1989:141). Pentekostalisme is dan die ander hoofstroom van geloofsbeleving wat bepaalde ooreenkomste met die mistieke kontemplatiewe benadering toon, en tog het dit 'n andersoortige stemming. Die pinksterstyl is meer aktief en meer ingestel op bereikbare resultate. In sy tipiese gestalte groei hierdie patroon van geloofservaring uit 'n kruising tussen 'n amerikaans georiënteerde opwekkingsmentaliteit met die klem op dateerbare, kragdadige bekerings en die sug na herlewing, en die wesleyaanse heilighedstheorie met sy rigoristiese veroordeling van die uiterlike sondes soos grimering, dans, rook, kaartspel en bioskoop, asook die strewe na spesifieke godsdienstige belevinge wat mens op 'n *hoër geestelike vlak* kan plaas. Hierdie beskrywing is egter 'n bietjie oordrewe. In baie groepe kom daar slegs enkele van hierdie elemente voor - nie die volle omvang van die bogenoemde suiwer vorm nie.

Hierdie spiritualiteit groei uit 'n onvergenoegdheid met die *geestelike doodsheid* van die tradisionele christendom. Die pentekostalistiese Verster (1972:1) noem hierdie doodsheid 'n *dodelike lamheid* oor die *christenkerk*. Daar is 'n geldige maar dikwels romanties gekleurde verlange na die styl van die oer-christelike gemeentes, naamlik die ongestruktureerde vryheid van die eerste gelowiges se eredienste in die boek van handeling en die manifestasie van die charismatiese gawes van die Heilige Gees moet weer herstel word. Miller (1936:90) druk dit uit as 'n poging om die kerk tot haar originele suiwerheid en krag terug te bring (Möller 1975:2). Gekoppel aan 'n historiese interpretasie wat feitlik die hele verloop van die christelike kerk tot die begin van die 20ste eeu as die *donker eeu* beskou, geld die restourasie van die nuwe-testamentiese kerk as sleutelbegrip. Omdat die kerk net uit bekeerdes en geheiligdes mag bestaan, is daar 'n behoefte om die beleving van bekering en heiligmaking met groter aantoonbaarheid te bepaal.

In hierdie spiritualiteit is daar 'n bewonderenswaardige erns en toewyding aan die Here. Die subnormale spirituele (geestelike) praktyk van die kerk en die kompromieë met die wêreld word radikaal afgewys. Afskeiding is egter die oplossing. Die kerk moet onder die wêreld uitgaan (Verster 1972:1). Daar is ook 'n prysenswaardige offerbereidheid en strewe na 'n eenvoudige lewenstyl wat nie deur gangbare maatskaplike standaarde bepaal word nie. Heel dikwels word die openbare en strukturele terreine van die lewe aan die duiwel oorgegee, want kerk en wêreld word skerp geskei (Clark et al 1989:148; Lederle 1987:54).

Die geloofsbeleving by hierdie benadering word tereg geken deur die strewe na volmaaktheid maar dit word ongelukkig soms vasgevang in 'n soeke na bepaalde voorgeskrewe ervarings of gebeurtenisse. By baie christene

word heiligmaking nie as 'n proses nie, maar as 'n stap gesien. So gesien is dit 'n eenmalige bepaalbare ervaring waardeur sondige motiewe met wortel en tak uit die hart uitgegroeï word (in die wesleyaanse heiligheidstradisie) of oorwinning oor alle uiterlike sondige dade verkry word (in die keswick-heiligheidstradisie). So 'n leer lei uiteraard tot skuldige gewetens en veel onsekerheid oor die kernvraag of so ervaring al beleef is of nie. Waar elitistiese geheiligde gelowiges weer sonde in die lewe opmerk moet of die voorkoms daarvan of die geldigheid van die beleving self ontken word. Gevolglik word dit baie moeilik om te bepaal of iemand die heiligmaking deelagtig geword het of nie (Lederle 1987:54; Ironside 1912).

Hieruit volg dit weer dat dit 'n geweldige verligting vir baie was toe daar in 1901 met 'n pentekostalistiese oplossing vorendag gekom is. Die kragtige werking van God se Gees in die hart van die mens ná die bekering was bepaalbaar deur die sogenaamde gawe van glossolalie. Tongespraak was dus nou die bewys. Die *Geesdoop met glossolalie as kenteken* was vir pentekostalisme 'n mylpaal wat dan ook gedien het as die toegangspoort tot die manifestasie van die charismata wat weer na vele eeue in die kerk begin voorkom het. Dit is belangrik om te onthou dat die meeste pinksterkerke die bogenoemde verband met heiligmaking as stap prysgegee het en dat hulle tans nog steeds as perfeksioniste beskou word. Hulle het egter voortgegaan om die *Geesdoop as 'n noodwendige tweede stap na bekering* te beskou en aangedring op *glossolalie as die aanvanklike fisiese teken* daarvan (Lederle 1987:54; Kelsey 1987).

'n Verdere kenmerk van die pinkstertipe spiritualiteit is die strewe na *fets meer*, na groter hoogtes of dieptes (Verster 1972:68; Sherril 1972:3). Die keswick-heiligheidsbeweging gebruik byvoorbeeld graag frases soos die *diepere lewe* (deeper life) of die *opwaartse weg* (the upward way). Soms is daar ook sprake van spesiale kennis wat toegang vir die oningewyde insluit. Dis die sleutel tot 'n oorwinnende lewe, die geheim van gebedsverhoring, of hoe om op die oorwinningsberg te bly (how to stay on Victory mountain: ten basic principles) ensovoorts. Op hierdie manier word 'n eksklusiewe atmosfeer geskep. Daar ontstaan 'n onderlinge verdeling tussen Christene. En gou degenerer dit tot 'n soort *eersteklas* en *tweedeklas* benadering tot christenskap. Mel Tari (1973:127e.v.) wys spesifiek op sy nuwe verstaan van talepraat en onderskei dan duidelik tussen eersteklas Geesgedooptes wat die kruis in die sentrum van hulle lewens dra, en die tweedeklas nie-Geesgedooptes wat die kruis uit die sentrum van hulle lewens geskuif het - wat hy met sirkelsketse aandui. Ook Verster (1972:26) poneer 'n analogie met 'n geïmpliseerde laere eersteklas en hoëre tweedeklas christenskap in terme van nie-Geesgedoopte minderjariges en Geesgedoopte volwassenes. Maar volgens Lederle (1987:55) was so 'n elitistiese siening tereg ook kenmerkend van die gnostiese leringe in die vroeë kerk. Dis egter baie belangrik om perspektief te behou in die beoordeling van hierdie styl van geloofservaring. Die strewe na volmaaktheid is nie net 'n wesenlike deel van die evangelie nie, maar ook 'n goddelike opdrag. Perfeksionisme is altyd beter as die imperfeksionisme, dit wil sê as die gelate berusting by die vervallenheid van die geestelike lewe en die gevoellose selftevredenheid van gelowiges wat lou geword het (Op 3:16).

Die belewingsrol staan sentraal binne hierdie spiritualiteitsraamwerk. Ook die primêre christelike beleving, die wedergeboorte/bekering, word as 'n definitiewe stap voorgestel. Verster (1972:61e.v.) beskou die wedergeboorte as 'n eerste Geesdoop waar die Gees die bekeerde in die Christusliggaam indoop. Klem op die ingrypende aard daarvan lei egter dikwels tot twyfelvrae onder gelowiges wat christelik grootgeword het en nie 'n spesifieke dateerbare ervaring kan onthou nie. Gevolglik verkeer pinkstermense soms onder sterk spirituele druk om 'n bepaalde soort bekeringsbeleving na te jaag met groot klem op sondebeseft en emosionele oorgawe. Waar die Geesdoop ook as 'n dateerbare stap beskou word, is daar veral vroeër in pentekostalisme wagdienste gehou waar daar deurgebid word tot 'n spirituele deurbraak voorkom wat aan glossolalie gekenmerk word. Dit lyk soms asof pinkstergelowiges aangemoedig word om aan sekere vereistes te voldoen wat nie bewustelik as voorwaardes beskou word nie: vereistes soos openbare skuldbelydenis, ernstige gebed, vas, restitusie, trane, sterk geloof, ensovoorts. Nogtans wil dit tog lyk of hierdie on-evangeliese beklemtoning wat die indruk skep dat die pentekostalis die gawe van tale deur erns en toewyding moet verdien, in die moderne tyd al hoe meer in onbruik raak. Dit verander egter nie aan die gebeurtenisgesentreerdheid van hierdie geloofsbeleving nie. Maar waar daar

nie noodwendig 'n bepaalde graad van heiligheid van gelowiges verwag word om so 'n beleving te bereik nie, kan die beleving self 'n groot troos vir gelowiges wees. In tye van bese aanslae kan dit dien as 'n herinnering aan God se heilswerking in die individu se lewe en 'n versterking van heilsekerheid (Lederle 1987:55).

Die grootste voordeel van hierdie spiritualiteit is die evangeliese ywer wat dit loslaat. Geeskrag word ervaar tot getuigenis en diens. In minder as 'n eeu het die pinkstergroepe al die denominasies van die protestantse hervorming in grootte verbygesteek. Die evangelie is wêreldwyd uitgedra en ondersteun deur die bediening van die sogenaamde buitgewone gawes van die Gees wat wondergenesings en profesie insluit. Vergelyk Verster (1972:1) oor vinnige pinksterbewegingsgroei. Hierdie spiritualiteit het die gedeeltelike dispensasionalisme (streepteologie) in die katolieke en protestantse kerke met betrekking tot die charismata bevraagteken - soos wat Sheppard (1983) en Weber (1983) dit wel doen - en 'n nuwe openheid gebring vir die beoefening van die volle spektrum van charismatiese gawes soos opgenoem in die lysie in Romeine 12; 1 Korintiërs 12; Efesiërs 4 en 1 Petrus 4) (Herholdt 1987:25-26; Cordier 1996:1; Lederle 1987:56).

In die lig van pentekostalisme se oordrewe dispensasionele teologie - soos bevestig deur Herholdt (1987:25) - is dit juis 'n bevraagtekening van pentekostalisme se sterk sentimente jeens dispensasionalisme, wat vir 'n nuwe RGU-pentekostalisme van kardinale belang is. 'n Pinksterteologie se gelyktydige aanhang van twee teenstrydige leerstellings is nie te verklaar nie. Dispensasionalisme leer dat die charismata - ingeslote tongespraak - finaal verby is met die bybelse kánonafsluiting. En wanneer pentekostaliste tegelyk die charismata wil beoefen sáám met 'n verkondiging van 'n dispensasionele teologie wat die bestaan van charismata in die ná-kanoniese tyd ontken, dan is pinksterteologie 'n *contradictio in terminis*. Die pentekostalistiese Verster (1972:61, 66) is onder andere hiervan 'n klassieke voorbeeld. Vir baie lank was hy in beheer van die 'volle evangelie kerk' se teologiese kollege wat spesifiek die ultra-dispensasionele kursus aldaar aanbied. Tog toon sy boek oor die Heilige Gees (1972) duidelik sy geloof in die voortbestaan van die Geesdoop en die gepaardgaande tongespraak as teken van Geesdoop.

Die voorafgaande analise van die twee belangrikste modelle van geloofsbeleving het sowel die positiewe as die negatiewe elemente wat in hulle vervat is, kursories aangedui. Dit is ten slotte interessant om daarop te let dat in die hedendaagse charismatiese vernuwingsbeweging wat sedert 1960 wêreldwyd versprei het, 'n nuwe model van geloofsbeleving na vore getree het wat 'n samevloeiing van elemente uit sowel die mistieke as die pinksterspiritualiteit verteenwoordig. In sy mees volwasse fase soos onder meer verwoord deur charismatiese teoloë soos H Mühlen, A Bittlinger, C Hummel, F Sullivan, S Grossmann, D Griffioen en B Pursey, word die pinksterleer van die Geesdoop as noodwendige tweede stap met tale as teken vanuit die hoofstroom van die Christelike tradisie herinterpreteer. Dit verwys dan eerder na die charismatiese dimensie van die normale Christelike lewe en kom neer op die aanvaarding van nie-rasionele godsdienstige ervarings of belewenisse as geldige deel van die geloofslawe, en 'n openheid vir 'n breë spektrum van charismatiese gawes. Vergelyk Lederle (1988:227e.v.) se eie integratiewe herinterpretasie van die Geesdoop in terme van sy: *Spirit-Baptism as the charismatic dimension of normal, integrated Christian life*. Die elemente van eksklusiwiteit, dateerbaarheid en gebeurtenis-gesentreerdheid word uitgesluit. Op hierdie wyse word die verskraalde westerse rasionalistiese geloofsopvatting uitgebrei en word die weg voorberei vir die volle integrasie van godsdienstige beleving as 'n wesenlike deel van die christelike geloofslawe (Kelsey 1987). So 'n ekumeniese benadering sal elemente van sowel die mistieke as die pinkstertradisies insluit, asook fasette uit ander tradisies waar geloofsbeleving nie so prominent is nie. Dit is baie moontlik dat die toekomstige ontwikkelinge in die teologie die begrip beleving wat in diskrediet geraak het, in ere mag herstel. 'n Nuwe RGU-pentekostalisme skram egter weg van die gedagte dat belevings van die Gees en charismata op stereotipiese wyses vasgepen kan word (Lederle 1987:56-57, 18e.v.).

Derhalwe is dit nodig om 'n woord by te voeg oor *emosionaliteit*. Soms word daar met 'n groot mate van selfsprekenheid aanvaar dat charismatiese Christene *meer emosionele mense* is. Dikwels verrai hierdie houding 'n soort goedige paternalisme wat *emosionele mense* as laer ontwikkel of meer primitief en onskuldig of ten minste ongekunsteld beskou. Alhoewel so iets nie bewys kan word nie, wil ek dit graag betwyfel dat charismatici

meer emosioneel is. Dit mag waar wees dat hulle soos baie mense vandag vryer uiting gee aan hulle emosies omdat hulle geleer het dat dit verkeerd is om emosies sonder meer te onderdruk. Die vryheid van charismatiese aanbidding lei ook tot groter ekspressie van menslike gevoelens met die hele liggaam, byvoorbeeld omhelsing van mekaar as uiting van liefde, die orante gebedshoudings, ensovoorts.

In Larry Christenson (1976b:70) se boek: *The Charismatic Renewal among Lutherans*, wys hy op die verwarring tussen die begrippe *emosioneel* en *persoonlik*. Hy gebruik die roomskatolieke Kilian McDonnell as voorbeeld om die onderskeid tussen hierdie twee begrippe uit te ken. Toe McDonnell aanvanklik charismatiese gebedsbyeenkomste bygewoon het, het hy dit as uiters emosioneel beskou. Omdat hy nie 'n besonder emosionele persoon is nie, het hy daar ietwat ongemaklik gevoel. Later het hy egter van opinie verander en begin insien dat die *emosionele vlak* as sodanig nie aansienlik verskil het van 'n normale katolieke erediens nie. Wat wel verskil het, was die *persoonlike element*: mense het van hulle verhoudings tot God in hoogs persoonlike terme gepraat. Dit was vir hom vreemd, en dit is wat hom aanvanklik ongemaklik laat voel het. Die verskil tussen roomskatolieke en charismatiese belewenisse lê dus nie op 'n emosionele vlak nie, maar op 'n vlak van groter persoonlike omgang met God op 'n intieme wyse. Mense wat gewoond is om God langs gestruktureerde liturgiese weë te aanbid, vind dit soms vreemd om te hoor hoe mense spontaan praat van hulle persoonlike ontmoetings met die Here en hulle liefde vir Hom (Lederle 1983:151). In die raamwerk van hierdie spontane persoonlike emosionele ontmoetings en belewenisse van God se Gees en die charismata, en die feit dat die Gees nie maklik ingehok kan word nie, behoort gevra te word hoe, waar en wanneer sodanige ervarings van die Gees dan kan plaasvind.

As die Gees 'n ontwykende aard het en nie in spesifieke kerke vasgegespe kan word nie, hoe kan ons die Gees se teenwoordigheid vasstel? Is dit by wyse van innerlike aanvoeling of is dit in terme van uiterlike manifestasies, simbole en tekens? Die Gees kan nie deur verengde enkelvoudige of dualistiese begrippe vasgepen word nie. Die bewyse van Geestesteenwoordigheid kan nie beperk word tot tekens of simbole van eksterne sintuiglike ervaring of van die inherenteheid van die rede nie. Nóg subjektiewe belewenisse nóg objektiewe manifestasies kan die Gees vasvang. Die Gees werk in die volle breë totaliteit van al die subjektiewe én objektiewe lewensdimensies van mense se lewens in relasie tot alle ander mense, groepe, gemeenskappe, volke en bevolkings van die aarde se totale geïntegreerde subjek-objek-lewensomvangrykheid.

Andreas Bodenstein van Karlstadt was volgens Jensen (1975:14) een van Martin Luther se kollegas wat egter later begin voel dat hy geestelik op 'n hoër vlak as Luther was en toe het daar 'n breuk in hulle verhouding gekom. Karlstadt (soos wat hy later genoem is) het daarop aanspraak gemaak dat hy direk deur die Gees gelei is, terwyl Luther slegs die eksterne geskrewe Woord en die Gees se werking deur die prediking en die sakramente as leiding gehad het. Luther het gevoel dat hierdie *eksterne* manifestasies van genade van groter waarde was as die *innerlike* betuiging van die Gees. Dit was in hierdie konteks dat Luther die opmerking gemaak het dat dit lyk asof Karlstadt die Heilige Gees met vere en al ingesluk het - natuurlik met verwysing na die duif as simbool van die Gees (Lederle 1987:18).

Daar is vandag nog mense wat die indruk probeer skep dat hulle die Gees *met vere en al* ten volle in pag het! In sommige gevalle lê die probleem by onself in terme van 'n pseudo-agnostisisme oor die werklikheid en aktiwiteite van die Gees. Dikwels word gelowiges se toegang tot die Gees beskryf asof hulle direk met Hom praat. Job 21:14-16 sinspeel daarop as hy verwys na mense wat God op hulle eie vlak plaas. Een van die ou vertalings sê selfs dat *hulle god in hulle hand is*. Die Gees is hier *makgemaak*, en dit kan by individue, groepe of gemeenskaplik in kerke of gemeentes so voorkom.

In sekere klassieke pinksterkringe en derde-golf-charismate waar daar baie klem op die Heilige Gees gelê word, ontwikkel sommige predikers 'n informele gesprekstyl met God so asof God hulle maat is. In Lederle (1987:19) se voorbeeld van so 'n gesprek is dit egter belangrik om te beseef dat die prediker in Lederle se voorbeeld 'n figuurlike of metaforiese gesprekstegniek aanwend. In werklikheid sal sulke predikers erken dat die Here nie letterlik hoorbaar gesprek het nie, maar dat hulle dié dinge bloot net gedink het, maar tog ook 'n diepe innerlike oortuiging gehad het van dit wat God wou hê. Sulke predikers sal dan in preke sê dat God dit of dat

beveel het. Die onvermoë om hierdie preekstyl te herken vir wat dit is, word nie net buite pinksterkerke aangetref in sommige negerkerke in Amerika nie, maar het daartoe gelei dat mense wat sodanige dienste nie dikwels bywoon nie, nie glo wat gesê word nie of kwaad word of ontsteld en afgunstig is. Terselfdertyd beklemtoon Lederle ook die feit dat hy hierdie preektegniek wil ontmitologiseer en nie die moontlikheid uitskakel dat God wel ernstig met die mens kan praat in die konteks van mistieke of geestelike ervarings nie. Dit bring ons weer by die punt onder bespreking, naamlik die *toeganklikheid* van die Gees se werkinge.

Die moderne westerse christendom het deur die eeue heen nog altyd alle kontak met God beperk tot dit wat rasioneel waargeneem kan word. God praat daarvolgens dus slegs met mense deur filters van die soefe rede. Dit word soms gevind by uitstek waar sommige mense die Bybel sien as waarheid in die vorm van uitgewerkte stellings (propositional truth). Om God se wil agter te kom is gevolglik 'n intellektuele aangeleentheid wat studie en beredeneerde nadenke verg. In die protestantisme word die werking van die Heilige Gees nog verder beperk deurdat dit gewoonlik *verwoord* word, terwyl ortodokse en katolieke mense 'n ander vorm van kommunikasie gebruik in hulle religieuse simboliek en die tasbare uitdrukkings van genade in die sakramente. So het Luther byvoorbeeld hierdie eksterne, rasionele, kontroleerbare genadewerkinge verkies bo die onkontroleerbare en emosionele direkte toegang tot die Gees wat die *geestelikes* en die *entoesiaste* van die radikale reformatie hulle toegeëien het. Hierdie vraagstuk is ongetwyfeld uiters kompleks. Die kernvraag egter is: hoe kan kerkmense die leiding en werkinge van die Gees agterkom? Hoe kan die *Scylla* van die irrasionele, subjektiewe, individualistiese aansprake van die fanatici vermy word, sonder om die prooi te word van die *Charybdis* van 'n *makgemaakte* Gees wat net praat wat mense kan verstaan en op voorspelbare tradisionele wys hede uiter? Scylla en Charybdis is twee groot gevare wat die navigator in die Griekse mitologie in die gesig gestaar het. Die een was 'n seemonster en die ander 'n maalstroom, en om die een te vermy het die ander se bedreiging groter gemaak. Dit is 'n baie ou teologies-filosofiese probleem wat nie in hierdie bespreking oplos kan word nie. Tog behoort sekere sake opgeklaar te word (Lederle 1987:19-21).

Morton Kelsey (1972:242-245) het sterk gepoog om die werklikheid van die spirituele wêreld te ontleed. In sy wetenskaplike ontleding van die westerse teologie en filosofie: *Encounter with God*, verklaar hy dat dit volgens hom moontlik is om *direkte* toegang tot God te hê. Die westerse mens het 'n beperkte konsep van die werklikheid as 'n geslote stelsel van materialistiese kousaliteit - 'n soort tydruimtelike kassie. En dit is te wyte aan die nalatenskap van Aristoteles wat kennis tot die empiries-rasioneel-waargenome verskynsels beperk het. Aan die ander kant het Plato egter ander nie-rasionele kennisterreine erken, soos intuïsie, profesie, artistieke inspirasie, goddelike waansin en liefde. Tydens die 18de eeuse Verligting en die gepaardgaande rasionalisme het die christendom egter sy platoniese nalatenskap verwaarloos. Dit het gelei tot die uitskakeling van die sogenaamde bonatuurlike elemente van die geloof deur ontmitologisering, waardeur die historiese christendom omvorm is in etiese waardes of 'n dispensasionalisme wat wonderwerke terugplaas in die vervloë apostoliese era. Kelsey sê dat die geestelike dimensie 'n integrerende deel van die evangelie is, en hy beraam dat 49 persent van die verse in die nuwe testament onverstaanbaar word as die werklikheid van bonatuurlike elemente soos die Heilige Gees, engele, demone, die duiwel, die hemel en die hel, wonderwerke, genesings, drome, visioene, profesie en glossolalie ontken word. Die pentekostalistiese Möller (1975:157) het beide positiewe én negatiewe waardering vir die nie-pentekostalistiese Kelsey se positiewe bydrae tot besprekings oor glossolalie. Kelsey glo dat die wêreld se Jesusbeskouing ooreenstem met dié van Plato en dat die geldigheid van hierdie benadeling baie goed geïllustreer word deur CG Jung se psigoanalise. Om hieroor met hom te argumenteer sal net die aandag aflei van die onderhawige vraagstuk. Kelsey maak wel melding van mense se *direkte ervarings van die Gees* in die konteks van 'n bespreking oor die pinksterverskynsel van glossolalie. Hoewel mense God nooit kan manipuleer nie, kan daar tog direkte God-mens-ontmoetings in 'n geestelike sfeer wees. Kommunikasie met God hoef nie tot rasionele en verbale kanale beperk te bly nie, hoe eg dit ook al mag wees, maar dit beteken ook nie dat godsdiens heeltemal *irrasioneel* word nie. Daar is 'n middeveg: die nie-rasionele elemente van menslike ervaring waardeur die bogenoemde dilemma van Scylla en Charybdis vermy kan word (Kelsey 1972: 242-245; Kelsey

Op sigself kan hierdie insigte miskien nuttig wees maar as sodanig los dit nog nie die probleem van die ontwykendheid van die Gees op nie. Mense kan direkte ontmoetings met God in die geestelike en nie-rasionele dimensies van die geskape werklikheid ervaar sonder om te ontken dat die Gees wel ontwykend is. Trouens, God kan versluierd bly te midde van sodanige direkte ervarings. In die Lutherse tradisie word in hierdie verband gesê dat God tegelykertyd die *Deus revelatus* en die *Deus absconditus* is. Dit was dan ook die patroon wat Moses se ontmoeting met God in Eksodus 33 aangeneem het. Die feit dat kennis onvolledig is beteken nie dat dit nie werklike kennis kan wees nie. Skynbare direkte ontmoetings met God verander nie die feit dat mense die Gees nie kan vaspen nie (Lederle 1987:23).

Die fokus verskuif nou na die kwessie van *onderskeiding* en die beoordeling van aansprake rakende die teenwoordigheid en werking van die Gees. Mense soek uiteraard gedurig na bewyse want dit gee 'n veiligheidsgevoel wat die idee wek dat sake onder beheer is. Hierdie menslike eienskap op die gebied van die geloofslawe skep dikwels verwarring. Die wese van die evangelie is dat mense van God afhanklik is en nie andersom nie. Maar deur bloot vertrouend te leef is egter vernederend. Dit is ou Adam se doring in die vlees. Lederle glo dat dit die hooforsaak is vir die gedurige soeke na bewyse vir God se teenwoordigheid, selfs al is dit 'n onbewuste soeke (Lederle 1987:23).

In die huidige debat is daar gewoonlik twee antwoorde op die vraag: Hoe kan ons weet of die Gees werksaam is in 'n gegewe situasie of onder sekere omstandighede? Sulke vrae is natuurlik nie pogings om die Gees vas te pen nie. Dis nie vrae wat die ontwykendheid van die Gees wil ontken nie. Trouens, vrae oor bewyse of tekens vir die Gees se werkinge en teenwoordighede, is nie net geregverdig nie, maar werklik noodsaaklik. Die bybel maan ons om nie elke gees te glo nie maar om onderskeidend te wees (1 Jh 4:1). As tekens oor die Gees se teenwoordigheid verkonkretiseer word en versteen tot vaste bewyse, is daar inherente weierings om die aanskoulike tekens te laat vaar en in die geloof te wandel (2 Kr. 5: 7). Die twee belangrikste gedagteskole in hierdie debat is diene wat *fisieke manifestasies* beskou as wondertekens van die Gees se teenwoordigheid, en diene van revolusionêre bewegings wat weer die *bevryding van onderdruktes*, sien as duidelike tekens van God se betrokkenheid (Lederle 1987:23).

Die eerste skool funksioneer nie op 'n duidelike bewuste vlak nie. Baie van die aanhangers daarvan sal miskien onwillig wees om te erken dat tekens en wonders die belangrikste toets is vir die teenwoordigheid van die Gees. Hulle sal selfs bybeltekste aanhaal soos waar Jesus sê dat dit afvallige mense is wat tekens soek (Mt 16:4) - bedoelende wondertekens wat as bewyse moet dien. Nietemin huldig baie hedendaagse kerkmense hierdie opvatting, en nooi hulle dan graag andere na hulle kerkdienste om te gaan kyk en luister na sogenaamde gesalfdes deur wie se bedienings ongelooflike genesings en neervellings onder die krag van die Gees plaasvind, as werklike bewyse van die Gees se tasbare teenwoordigheid. Sonder om die Geesteenwoordigheid by sulke geleenthede in die minste in twyfel te trek, kan mens tog vra of dít dan die enigste belangrike of basiese manifestasie van die Gees is? (Lederle 1987:23-24; Gaybba 1987:268-272).

Die herlewingsgeskiedenis dui aan dat geestelike ontwakings gewoonlik gepaard gaan met ongewone fisieke manifestasies soos onbeheerbare huilery, stuiptrekkings, bokspringerye, bewerasies, lagbuie, skreebuie, onnatuurlike gekreunerye en kataleptiese neervallings en verstarrings soos in komas, asook onwillekeurige bewegings van die ledemate, en nog veel meer. Hierdie dinge trek gewoonlik die aandag van skeptiese toeskouers asook die sensasiebeluste media. D J Keet (1944:72) skryf oor sulke gebeure in suid-afrika. Maar verstandige en gebalanseerde kerkleiers kan veel doen om sodanige verskynsels te temper. Sulke manifestasies is nie soseer bewyse van Geesteenwoordigheid nie maar wel van die wyse waarop elke individu reageer op God se werking in hulle lewens. Dikwels word neerhalende benaminge soos *holy rollers*, *shakers* en *quakers* aan dié mense gegee as gevolg van hierdie fisieke manifestasies (Lederle 1987:24).

Om die oorsprong van sulke verskynsels te bepaal kan die sogenaamde *tripolariteitsbeginsel* in gedagte gehou word. Dis 'n term wat deur Peter Beyerhaus (1969:103) geskep is toe hy dit begin gebruik het rakende nie-

christelike godsdienste. Wat godsdienste betref, staan die mensheid by drie dimensies: (1) mense se verhoudings tot God, (2) God se werkinge in mense, en (3) die invloedssfeer van demoniese magte. Hierdie drie dimensies van godsdienste behoort nie of monopolêr, of bipolar benader te word nie, maar tripolêr - dit is eenheid-in-verskeidenheid. Dit impliseer bloot dat die uiteindelijke oorsprong van kulturele en fisieke manifestasies nie net God of die duiwel is nie, maar dat daar ook 'n wye spektrum is wat van menslike oorsprong kan wees. Kelsey (1978:44-45) noem sewe moontlike bronne, met inbegrip van verskeie wat met die psige verband hou, soos outo-suggestie, hipnose en groepverwagtinge (Lederle 1987:24, 107, 108). Die mees omstrede verskynsel in die huidige charismatiese geleedere is seker die beswyiming waarin mense val en waarna verwys word as *deur die Gees neergevel te wees of onder die krag te val*. Frances MacNutt (in Kelsey 1978:50) noem dit *rustend in die Gees*. By hierdie verskynsel voel mense oorweldig deur die Gees met tydelike beheerverlies oor ledemate terwyl daar op die grond geval word. Daar is nie werklik bewussynsverlies nie, alhoewel die betrokkenes oor die algemeen effens minder helder kan dink. So 'n toestand duur gewoonlik nie langer as vyf minute nie, maar uitsonderlike gevalle waar dit enkele ure lank geduur het, is al gemeld. Kelsey (1978:50) gee 'n weldeurdagte opsomming van hierdie verskynsels. Afgesien van die fisieke manifestasies wat gesien kan word as menslike reaksies en wat moontlik ook in verband gebring kan word met mense se sielkundige kenmerke en persoonlikheidstipes, is daar ook die meer spesifiek bonatuurlike manifestasies - die tekens en wonders. Möller (1975:151-176) betoog natuurlik skerp teen Kelsey se psigologiese beoordelings van glossolalie as een van die Gees se werke wat sigbaar geverifieer kan word.

Sommige mense - soos ook Möller - sal al nege die charismatiese gawes van I Korinthiërs 12:8-10 as bonatuurlike bewyse van die werking van die Gees beskou. Let egter daarop dat daar in die bybel ook nog ander charismata aangeteken is - Romeine 12, Efesiërs. 4, I Petrus. 4 - maar hulle word gewoonlik deur diegene wat tekens as bewys van God se teenwoordigheid sien, nie as sodanig aanvaar nie, omdat hulle te *normaal* of *natuurlik* is. Dis gawes soos om te dien, te onderrig, te vermaan, hulp te verleen, ampte in die kerk te beklee, ensovoorts. Trouens, die gawes wat as wonders en tekens kwalifiseer word gewoonlik beperk - indien nie teoreties nie, dan wel in die praktyk - tot genesings, wonderwerke, geloof (dié soort wat berge kan versit) en in mindere mate tot spreek in tale, woorde van wysheid en profesie. Dit is nie nodig om hierdie verskillende interpretasies oor wat hierdie charismatiese tekens presies behels, te bespreek nie. Dit is voldoende om te weet dat daar mense is wat voel dat hierdie gawes van die Gees die *beste* bewys is van die Gees se teenwoordigheid. Sodanige siening is nie houdbaar nie, want alle sodanige bewyse is dubbelsinnig van aard (Lederle 1987:26).

Afgesien dat sodanige tekens selde onderwerp kan word aan empiriese en positivistiese ondersoeke wat spruit uit 'n bewys-mentaliteit, is daar altyd die moontlikheid dat hulle nie van God nie, maar van die duiwel of die sondige natuur van mense self kan kom. Waar direkte *demoniese* inmenging gewoonlik buite die mens se verantwoordelijkheid lê, is dit nie reg om die *goddelike* en die *menslike* bloot teenoor mekaar te stel nie. God inkorporeer en gebruik gewoonlik menslike strukture in sy werkinge met mense, maar dit bly bloot dinge van mense, sodat dit inherent sondig is en teen God se wil kan gaan as vrugte van die ou natuur (Lederle 1987:26-27; Nürnberger 1975:378).

In die ou testament is daar reeds waarskuwings dat die buitengewone tekens of wonders nie op sigself 'n bewys is van God se teenwoordigheid nie (Dt.13:1-3). Ook in die nuwe testament is Geesgawes nutteloos as dit nie in liefde bedryf word nie (1Kor.13). Soms word glossolalie as charismatiese teken - wat deur die jare 'n baie noue verbondenheid ontwikkel het met die klassieke pinksterkerke - gesien as onbetwisbare bewys van God se teenwoordigheid. Die geestelike elitisme wat daaruit voortspruit, bemoeilik onderskeidings net verder. Daarvolgens kan God se teenwoordigheid skynbaar uiterlik waargeneem en bewys word en verloor die Gees sy ontwykende kenmerk. Die Gees mag nooit *verfugbaar* word nie - bloot tot die mens se beskikking daar wees nie (Lederle 1987:27; Möller 1975:25; Verster 1972:70-71). Die ander bevrydingsteologiese gedagterigting wat sê dat God se werking geopenbaar word in sosio-politieke bewegings en ekonomiese vrymaking, het nie 'n spesifieke pneumatologiese fokuspunt nie. Hierdie bevrydingsteologiese standpunt hoef nie nou volledig bespreek te word

nie (Maimela 1986:164-168; Gutierrez 1987, 1988; Bonino 1975; Lederle 1987:27).

Hendrikus Berkhof (1964:102) is die verteenwoordiger van die verandering wat in die sestigerjare in die teologie ingetree het oor die konsep van *bevryding*. God is gesien as 'n revolusionêre in die lig van die psalms, die ou-testamentiese profete, die lofsang van Maria en Lukas 4 - Hy is gesien as dié Een wat die verdruktes weer oprig en die verdrukters verneder. Berkhof sien 'n ooreenkomst tussen die Christelike motief en verskeie hedendaagse revolusies (Bonino 1975:1-84; Maimela 1986:164-168; Gutierrez 1987, 1988; Lederle 1987:28). Hierdie benadering het al hoe meer invloed begin uitoefen en teologies meer gesofistikeerd geraak sedert Berkhof bogenoemde geskryf het. Wat hier egter van belang is, is dat die Gees se werke, of meer algemeen gesproke, **die koms van die Godsryk**, só sterk gekoppel kan word aan bevrydingsbewegings dat die afleiding gemaak kan word dat dit die bewys is van die teenwoordigheid en werking van die Gees. Maar net soos in die geval van fisieke tekens en wonders, behoort sulke uitsprake *nie* gemaak te word nie. Die geskiedenis van die mensdom en van sosiale hervormings is só verwickeld dat daar nie kategorieë gesê kan word dat 'n bepaalde politieke inisiatief 'n bewys is van God se ingryping nie. Vele goed bedoelde hervormingsbewegings of revolusies kan uiteindelik lei tot groter armoede en meer beperkte menseregte, veral as die voorafgaande ekonomiese situasie nie deeglik ontleed is en die dinamika van sosiale verandering nie goed begryp is nie. Sodanige mislukte hervormingspogings behoort diegene wat hulle beywer vir groter humanisering versigtig te maak om sommer te sê God is aan hulle kant, maar dit moet ons ook nie ontmoedig en laat wanhoop nie. Die feit dat foute wel gemaak is behoort mense eerder aan te moedig om dieselfde slaggate te vermy en hulle te beywer vir 'n beter toekoms. Dit beteken egter nie dat God nie medelye met die verdruktes het nie, en dat kerke nie die armes moet ondersteun nie, maar wel dat mens nie kan sê dat Geeswerkinge duidelik en uitsluitlik geopenbaar word in sosio-politiese bewegings nie - hoewel die Gees dit tog kan doen as hy wil (Lederle 1987:29). Maar as die Gees sigself nêr in bevrydingsbewegings en in sosio-politiese en ekonomiese aksies openbaar, stuit ons weer op dieselfde eksklusiewe elitisme soos in sommige tradisionele pinksterkringe.

Die bekende bevrydingsteoloog, Gutierrez (1974:177), is versigtig om die **koms van die Godsryk** as Geeswerk nie met die bevrydingsproses en strukturele verandering in verband te bring nie. Volgens hom behoort die beperkings en teenstrydighede in bevrydingsbewegings van alle eeue gekritiseer te word. Die verband tussen die sosio-politiese bevrydingsproses en die **koms van die Godsryk** is nie identies nie. Sonder bevrydingsgebeure sal die **Godsryk** enersyds nie groei nie. Maar andersyds is die bevrydingsproses nie in staat om die wortels van verdrukking en uitbuiting van mense deur mense te vernietig sonder die koms van die **Godsryk** as gegewe gawe nie. Daar kan wel gesê word dat histories-politiese bevrydingsgebeure wel deel van die **Godsryk** se groeiproses is, en dat dit deel vorm van reddende heilgebeure, maar dit is nie die koms van die **Godsryk** nie, nie die *ganse* redding nie. Skynbaar is alle bevrydingsteologieë nie so omstigting soos wat Gutierrez poog om te wees nie (Lederle 1987:29).

Maar kan die Gees se ontwykendheid meebring dat Hy deur geen tekens of manifestasies waargeneem kan word nie? Ek glo dit nie. Met alle aansprake effens getemper kan Geeswerkinge wel in menslike ervarings waargeneem word. As die westerse bewys-soeke - veral in pentekostalisme - opsy geskuif word, is daar wel sekere aanduidings van God se teenwoordigheid en krag uit te wys. Charismatiese manifestasies sowel as sosiale bevryding kan dus in die lig hiervan beoordeel word, maar dat dit in terme gedoen sal word wat altyd op 'n voorsienigheidsgrondslag en dubbelsinnig sal wees, moet nooit uit die oog verloor word nie. Ons is hier op die terrein van die geloof besig en die waarheid moet dus altyd *geglo* word, nie logies afgelei en klinies bewys word nie. Selfs dit wat as bewyse vir God se bestaan beskou is, het altyd gefaal as hulle nêr aan logiese toetsings alleen onderwerp is. Die demonstrasie van God se genade en die getuienisse van die werkinge van sy Gees kan nie altyd nêr in rasionele kategorieë vasgevang word nie (Lederle 1987:29-30).

Maar wat is dan die *beste tekens* van Geeswerkinge - al is dit dan ook al hoe ontasbaar en vaag? Hiervoor word *onderskeidingskriteria* benodig. Die gevolgtrekkings waartoe Johathan Edwards (1982:302-303) gekom het tydens die groot herlewing in 1734 is in hierdie verband klaarblyklik van groot waarde. Hy sê dat geloof beslis

ervaar kan word - dit is nie bloot 'n intellektuele oefening nie. Hy aanvaar dat Geeswerkinge die mens se emosies sal betrek maar hy trek te velde teen mense wat fisieke manifestasies voorskryf en dit as 'n voorvereiste beskou vir God se werkinge in mense se lewens. Vir hom is daar 'n groot aantal faktore wat nie deurslaggewende bewyse is van God se betrokkenheid nie. Baie van hierdie faktore is op sigself aanvaarbaar, byvoorbeeld vreugde, ywer in uiterlike pligte, fisieke en emosionele reaksies, beroep op die bybel, om deur andere in 'n goeie lig gesien te word. Hulle kwalifiseer egter nie as onderskeidende tekens van ware genadige en heilige affeksies (*truly gracious and holy affections*) nie. Wat wel vir Edwards as kriteria dien vir 'n ingryping wat werklik gesien kan word as komende van God, is dat sodanige kriteria nie uiterlik waarneembaar is nie, en hulle kan ook nie oppervlakkig toegepas word nie. Die beste bewyse wat ons het is *veranderde lewens*. Vir hom lê dit alles in heilige lewenswyses, soos veranderinge in houdings, verhoudings en persoonlikhede wanneer mense hulle eie belange ontken om ander se ontwil, mense wat dieselfde ingesteldheid openbaar as wat in Jesus Christus se menslikheid was: 'n sagtheid van gees, ware nederigheid en liefde vir God.

Ingevolge Edwards se definisie van sodanige heilige lewenswyses as die belangrikste bewyse van God se inwerking in mense se lewens is: (1) Gedrag of optrede wat oor die algemeen in ooreenstemming is met God se wil. (2) Die ernstige en getroue nastrewing van heilige lewenswyses, waar godsdiensuitlewings mense se grootste strewe behoort te wees. (3) Volharding in hierdie heilighed tot aan die einde. Mense moet nie net op sekere tye of in besondere omstandighede godsdienstig wees nie, dit moet hulle lewenstaak wees en hulle moet daaraan vasklou, wat ook al mag verander of welke beproewinge hulle ook al mag oorval (Edwards 1982:302-303; Lederle 1987:30-31).

'n Nuwe RGU-pneumatologie stem saam dat herskepte lewens een van die belangrikste bewyse is dat God in daardie mense se lewens betrokke is. Daar is natuurlik geen vaste reëls hier nie. Want heilige lewens kan nooit aan eksterne dinge gekoppel word, soos dat mense nie mag rook, drink, dans, grimeer, filmvertonings bywoon, ensovoorts nie, en tog word die Gees se invloed in mense se lewens sigbaar. Die feit dat hulle goed lewe mag egter nooit 'n pluspunt word wat by God se genade gevoeg word nie. Ons bly altyd sondaars wat niks verdien nie. Hierdie teken van die Gees se werking is dus baie moeilik om vas te vang - 'n haas onwaarneembare demonstrasie van die Gees se ontwijkendheid asook die mens se swakheid (Lederle 1987:31-32). Maar die Gees transformeer en verenig nie net individue nie, maar ook die ganse skepping, mense, kerke, samelewings, sosio-ekonomiese en politieke samelewingstrukture, tesame met alle verhoudings tussen God en sy totale gedifferensieerde maar samehangende universumgerigte Godsryk (Gaybba 1987:130-134, 148-185, 260-273; König 1983:206e.v.).

Ook Rahner (1979) stem met Jonathan Edwards saam wanneer hy ervarings van die Gees se *inwerking* in die *daaglikse lewe* beskryf in terme van konkrete historiese lewensituasies wat alleen maar net kan dui op die uitwerking van die Gees se vrug van vrede, verdraagsaamheid, goedheid, getrouheid, sagmoedigheid, vriendelikheid, selfbeheersing en veral liefde. Tereg dui sodanige ervarings, wat verskil na gelang van mense se besondere historiese en individuele omstandighede, waarlik op die werking van die Gees in mense se lewens; dat dit 'n getuigenis is van God se krag en teenwoordigheid wat verander en herskep - die dra van goeie vrugte waaraan die goeie boom geken sal word (Mt 7:16-20) (Lederle 1987:31-32).

4.4 'n Nuwe pentekostalistiese praxisgerigte RGU-spiritualiteit

Die verwaarlosing van die Gees in die tradisionele teologie en 'n tekort aan 'n filosofiese, teologiese en wetenskaplike onderbou vir klassieke pentekostalisme, asook die *babeise* verwarring onder die moderne Geesdoopteorieë, noodsaak 'n nuwe ondersoek na pentekostalisme in die moderne teologiese debat in suid-afrika. Aangesien 'n RGU-pneumatologie beide historiese én ahistoriese dimensies van lewe in die Gees omvat, sluit dit dus ook tegelyk die horisontale én die vertikale lewensterreine van alle mense in. Dit is die historiese en die horisontale lewensvlakke wat vra vir 'n konkrete praksering van 'n RGU-pneumatologie.

Aangesien teologiese refleksies nie in 'n vakuum plaasvind nie, maar in praktiese situasies, is ek vanweë my pentekostalistiese agtergrond genoodsaak om *nuwe inhoud* te gee aan dit wat ek as teologiese leemtes in die klassieke pinksterteologiese spiritualiteit beskou. Daarom is hierdie proefskrif 'n poging tot 'n *nuwe globalistiese RGU-spiritualiteit* in terme van 'n integrerende ekumeniese gesprek binne holistiese omvang van 'n algemene interkerklike en interreligieuse dampkring in die suid-afrikaanse konteks. Anders gestel: Hierdie proefskrif is benewens die teologiese en filosofiese bydrae tot 'n nuwe suid-afrikaanse pneumatologie, ook 'n praktiese riglyn tot 'n nuwe praktykgerigte RGU-ervaringspneumatologie vir pentekostalisme om binne 'n pragmaties-ekumeniese perspektief van veral die postmoderne suid-afrikaanse pinksterdiskussie te fungeer. Ons kan egter nie iets *analiseer* wat nie werklik bestaan nie. En indien hierdie geanaliseerde iets wel bestaan, dan móét dit *sistematies* gedoen word.

Omdat 'n RGU-pneumatologie 'n holistiese universumgerigte uitkyk poneer, is dit onder andere ook 'n pneumatologie van radikale en gedifferensieerde universumgerigte *bevrydings* van beide spirituele én fisiese kragte en magte. Derhalwe word daar vanuit die pinksterpraktyk op 'n bevrydingsteologiese grondslag gesoek na 'n geskikte konkrete RGU-spiritualiteit vir pentekostalisme as 'n praktiese spirituele ontmoeting met God. Daar is vandag 'n onversadigbare universele dors na ware spirituele Geesontmoetings - soos die vrou by die put wie se groot dors deur Jesus geles is (Jh.4) (Murray 1975:110; Torrey 1973:68e.v.), Kelsey se boek: *Encounter with God* (1987:11, 15) is nie net 'n demonstrasie van hierdie dors nie, maar verwys spesifiek op hierdie wêreldwye spirituele honger na God se teenwoordigheid (Clark et al 1989:37). So 'n spiritualiteit is 'n *wandeling in vryheid* deur die krag van die Gees van liefde, vrede, geregtigheid en lewe.

Gutierrez (1987:33,35) praat van 'n ware historiese navolging van Jesus in die praktyk as 'n *nuwe spiritualiteit* waar met nuwe ore geluister en met nuwe oë gekyk word na 'n nuwe praktiese ervaring van die Gees in die aangesig van ander mense. Hierdie nuwe spiritualiteit is 'n konkrete historiese wandel of reis na die beloofde land van *vryheid waar alle geestelike én fisiese magte van belemmering in die RGU-opstandingskragte van die Gees* in die konkrete lewe op aarde oorwin word. Hierdie wandel in die Gees het 'n ontmoeting met die kruis én opstanding van Jesus Christus én met sy Gees as vertrekpunt. So 'n ontmoeting is 'n *spirituele ervaring wat vryheid* op geestelike én fisiese vlakke produseer en ook *betekenis aan vryheid* gee. Die ontmoeting self ontspring vanuit Christus se inisiatief soos wat Hyself sê dat niemand na Hom toe kan kom as dit Hom nie deur die Vader gegee is nie (Jh.6:65); en weer dat sy dissipels Hom nie uitverkies het nie, maar dat Hy hulle uitverkies het (Jh.15:16). 'n *Spirituele ervaring as 'n soeke na God* staan dus aan die begin van 'n *spirituele reis in die praktyk volgens die Gees* (Rm.8:4). En hierdie soeke na God is 'n *spirituele historiese wandeling in vryheid*. Johannes van die Kruis beklemtoon hierdie *spirituele wandeling in vryheid* in sy: *Ascent of Mount Carmel* (Gutierrez 1987:33, 35).

Die historiese beginpunt vir die navolging van Jesus en vir die refleksie op hierdie navolging word vir Gutierrez tereg gevind in die *spirituele ervaring wat uit die Gees* kom. Dit is volgens Gutierrez waarvan Bernard van Clairvaux praat as hy sê dat elkeen moet weet hoe om uit sy *eie spirituele fontein te drink* (*Bibet de fonte putei sui primus ipse*). En hierdie *spirituele vryheidservaring in die praktyk deur die Gees* is ons fontein (Gutierrez 1987:5). In sy boek omlin Gutierrez dan 'n *nuwe paxisgerigte spiritualiteit* gebore vanuit latyns amerika - 'n nuwe spiritualiteit wat beslis vandag ook op die suid-afrikaanse pentekostalisme van toepassing is. Hierdie is die vervulling van 'n implisiete belofte in sy *Theology of Liberation* (1971) wat sedertdien een van die klassieke tekste van bevrydingsteologie geword het. Daar wys Gutierrez op die behoefte van 'n *spiritualiteit van bevryding* en erken dan tereg dat 'n teologie wat nie vanuit 'n outentieke ontmoeting met God in die historiese praxis gebore is nie, nooit werklik vrugbaar kan wees nie (Gutierrez 1987:xiii). Vandaar dan sy stand vir 'n teologie wat uit 'n ontmoetingservaring wortel (1987:35-36). Dis tog presies wat pentekostaliste ook glo: eers ervaring dán refleksie, teologie en hermeneutiek (Clark et al 1989:35, 36; Sherril 1972:3).

In die eerste deel van *We Drink from Our Own Wells* (1987) beskryf Gutierrez in breë trekke die konteks van die onderdrukkingservaring van armes en onderdruktes in latyns-amerika. Dit lei tot die sentrale afdeling in sy

boek wat 'n insiggewende studie is van die aard van enige vorm van christen-spiritualiteit. Die laaste deel toon hoe die spiritualiteit van latyns-amerika in spanning tussen gemeenskaplike ervaring en individuele verlatenheid relativer tot ander soorte van spiritualiteite en waarom dit so belangrik is, nie net vir latyns-amerika nie, maar ook vir die res van die wêreld, waaronder ook suid-afrika.

'n *Spirituele vryheidservaring* as historiese wandeling in en deur die RGU-kragte van die Gees, staan dus aan die begin van 'n *praktiese spirituele reis*. Die tema van 'n ervaringsmatige christologie in Markus is deur Edward Schillebeeckx uitgebrei. Daardie ervaring word aan die hele kerklike gemeenskap aangebied as 'n manier om RGU-dissipels van die verrese Christus te waes. Dis jammer dat die Gutiérreziaanse vryheidservaring kerk-sentries nêr vir die kerksamelewing bedoel is, en hy dit nie wyer span na 'n radikale en gedifferensieerde maar geïntegreerde universongerige koninkryksteologie nie. Dit daar gelaat, die Gutiérreziaanse spiritualiteit onder bespreking is nie, soos soms gesê word, 'n toepassing van 'n besondere teologie nie. Kom ons verduidelik.

4.4.1 'n Nuwe RGU-spiritualiteit en teologie

Die aanname van 'n *praktiese spirituele ervaring* deur die Gees, word opgevolg deur 'n refleksie op geloof – dit wil sê, teorie of teologie soos geleef of gedoen in daardie perspektief. Hierdie volgorde is duidelik uit die historiese koers wat deur alle groot spiritualiteite gevolg is. Pentekostalisme volg ook hierdie lyn (Möller 1975:9). MD Chenu (1982:59 e.v.) skryf oor 'n doen-teologie en sê dat teologiese sisteme in feite uiteindelik eenvoudig maar net 'n uitdrukking van 'n spiritualiteitservaring is wat aan teologiese sisteme hulle interessantheid en besonderheid gee. As ons verras is deur die teologiese divergensies gevind in die eenheid van dogma, dan moet ons ook verras wees om te sien dat een en dieselfde geloof tot sodanige gevarieerde spiritualiteite aanleiding kon gee. Die grootsheid en waarheid van Bonaventura en scotistiese augustinianisme is in geheel verkry vanuit die praktiese spirituele ervaring van St. Francis wie sy seuns geïnspireer het. Die grootheid en waarheid van molinisme is weer verkry uit die spirituele ervaring van die oefeninge van Ignatius van Loyala. 'n Mens bereik nie die hart van 'n denksisteem via die logiese koherensie van die struktuur daarvan of die aanneemlikheid van die konklusies daarvan nie. 'n Mens bereik die hart deur 'n grype daarna in die oorspronge daarvan via daardie fundamentele intuïsie wat dien om 'n spirituele lewenservaring te rig en die intellektuele leefreëls te voorsien wat paslik vir daardie lewe is (Chenu 1982:59, Die Franse oorspronklike dateer vanaf 1937).

4.4.2 'n Nuwe RGU-spiritualiteit van geloof-en-verstaan

Gutiérrez (1987:35-36) stel die verwantskap van geloof en verstaan bondig as hy sê dat *hy glo ten einde te verstaan*. Spirituele geloofservaring is die grond waarin teologiese refleksie wortelskiet. Intellektuele begrip (teorie) maak dit moontlik om die geloofservaring tot 'n diepere vlak te dra, maar die geloofservaring as bron kom altyd eerste. Anselmus (1033-1109) herinner ons aan hierdie welbekende passassie as hy sê: *Here, ek probeer nie om U verheuenheid te verstaan nie, want my intellek is geensins tot so 'n taak instaat nie. Maar ek verlang om 'n mate van U waarheid te verstaan, wat my hart glo en liefhet. Want ek trag nie om te verstaan sodat ek kan glo nie, maar ek glo ten einde te verstaan. Want ek glo selfs dit: dat ek nie sal verstaan tensy ek glo nie.* (Proslogion 1, Anselm of Canterbury, vol.1, 1974:93 – my vertaling). Ek glo om te kan verstaan. Die ervaringsvlak van geloof ondersteun 'n besondere verstaansvlak van geloof. Want teologie is in feite 'n refleksie wat, selfs in die rasonale aspek daarvan, geheel en al binne die perke van geloof en direkte getuienis beweeg. Johannes 21:24 bevestig hierdie feit as hy wys op Petrus wat daardie dissipel is wat van hierdie dinge getuig en hierdie dinge geskryf het, en ons weet dat sy getuienis waar is. In die evangelies word die historiese praksiologiese geloofservaring aangebied as die beginpunt van alle teoretiese getuienis en refleksie (Lk.1:1-4).

In feite was elke teologie in die vroeë eeue met spiritualiteit geïntegreer en het dit die vorm aangeneem van wat ons vandag 'n *spirituele teologie* noem. Dit was dus 'n teoretiese nadenke oor die praktiese navolging of nabootsing van Christus (*imitatio Christi*) in die alledaagse praktyk. In die vroeë kerkeue was dit wat vandag teologie heet, sterk verbind aan die spirituele lewe. Dit was essensieel 'n meditasie oor die bybel ingestel tot

spirituele groei (Gutierrez 1988:4; 1987:147). Hierdie geïntegreerde benadering was die inspirasie vir die werk van Thomas Aquinas wie 'n soliede fondasie vir teologie gevestig het as 'n rasionele georganiseerde liggaam van kennis. (Congar [s.a.; s.l.; s.n.]; Comblin 1969; Gutierrez 1987:36, 148). Maar teen die 14de eeu het daar skeiding begin kom tussen teologie (teorie) en spirituele ervaring (praxis) wat vir beide skadelik was. Die soliditeit en energie van teologiese nadenke (teorie) het juis gesteun op die spirituele ervaring (praxis) wat dit gerugsteun het. Hierdie praxis-ervaring het allereers die vorm aangeneem van 'n ontmoeting met God en God se wil. Ongeag sy ietwat anti-intellektuele bevooroordeeldheid is Thomas à Kempis (1955:31, boek 1, hoofstuk 1) reg wanneer hy waarsku dat mense hulle lewens so na as kan aan Christus se lewe moet konformeer, as ons begeer om die ware verstaan van sy evangelies te wil hê. Want wat baat dit 'n mens om oor hoë verborge geheimenisse van die triniteit te wil redeneer as hy nederigheid ontbreek en die triniteit so misbehaag? (Gutierrez 1987:37).

Enige diskoers begin en kry wortels vanaf die christelike lewe van die samelewing. Dit is natuurlik 'n manier om te sê dat refleksie een funksie van teologie is in die lig van geloof op die basis van en in verband met praktyk. Só gesien, is spiritualiteit dan veranker op die terrein van die praxis, dié terrein van christenervaring. Denke wat dus nie help om volgens die Gees te leef nie, is nie 'n RGU-pneumatologie nie. Eers nadat alles wat gesê en gedoen is in die alledaagse lewe, is alle outentieke teologie ook spirituele teologie. Gutierrez is reg as hy sê dat hierdie feit nie die sterk wetenskaplike karakter van die teologie verswak nie, maar dit situasioneer die teologie egter behoorlik.

4.4.3 'n Nuwe RGU-ervaring van spiritualiteit

Aan die wortel van elke spiritualiteit is 'n besondere spirituele ervaring wat beleef word deur konkrete mense wat in spesifieke tye leef. Hierdie ervaring is tegelyk relativerend gepas vir die een wat dit ervaar én is ook kommunikeerbaar aan andere. Bernard van Clairvaux se stelling dat elkeen moet weet hoe om prakties uit sy eie spirituele fontein te drink (*Bibet de fonte putei sui primus ipse*), wat gelei het tot Gutierrez se boektitel: *We Drink from Our Own Wells*, illustreer die laaste stelling. Daarom sê Gutierrez ook tereg dat die groot geestelikes in die lewe van die kerk kon aanhou voortbestaan omdat hulle hul volgelingen aanhoudend na die bronne toe teruggestuur het. Dit is presies net dit wat pentekostaliste se bybelse gerigtheid wil hê (Herholdt 1978:26). Die pentekostalis, Bond, sê: *The Bible is accepted as verbally inspired and as the all-sufficient guide for doctrine and practice* (Clark et al 1989:138). Die bybel is vir pentekostaliste die Woord van God en die produk van die Heilige Gees wat volgens die psigologiese natuur van mense werk en met mense kommunikeer ooreenkomstig die wette van die menslike verstand (Williams 1953:1, vol., 1).

Die beeld van 'n fontein (bron) word deur Gutierrez (1987:37) gebruik omdat 'n spiritualiteit inderdaad nes lewende water is wat opspring uit die dieptes van geloofservarings (Jh.7:38). Die lewe wat aangedui word in die **waterbeeld** kom na mense deur 'n ontmoeting met God. In hoofstuk 6 kom die voorgestelde RGU-Geesdoopmodel weer op hierdie watermetafoor terug. En diegene wat van daardie water drink sal nooit weer dors kry nie, want dit word 'n opspringende fontein vanuit elke drinker se diepste binneste (Jh.4:14). Torrey (1973:68e.v.) gaan akkoord en wys daarop dat hierdie Jesusgegewe water 'n mens volkome en vir ewig versadig. In die genoemde tekste verwys lewende water na die Gees sêlf as die gawe van God - en nie na die charismata nie - wat Christus sy dissipels beloof het (Gutierrez 1987:148). Weer is Torrey (1973:68-69-70) in lyn met Gutierrez as hy na die samaritaanse vrou by die put verwys en Jesus se antwoord aan haar dat die water, oftewel Gees, wat Hy haar sal gee, nie net 'n opspringende waterfontein tot in ewigheid sal wees nie, maar dat dié water óók tegelyk die gawe van God is - dit wil sê, die Gees sêlf is volgens Torrey - wat hierdie vrou by die put blykbaar nie geken het nie (Jh.4:10). Om dus vanuit jou eie fontein te drink is vir Gutierrez tereg 'n *spirit-uele ervaring* of alledaagse praxis van die Gees in die volste sin van die woord. Om hierdie spirituele ervaring van die Gees in die alledaagse lewe sêlf te hê, is om in die bedeling van die Gees en volgens die Gees te leef, of soos E van Niekerk van Unisa in 'n onderhoud aan die navorser gesê het: *Om in die tyd van die derde testament te leef* - dit wil sê in die ná-nuwe-testamentiese Geesbedeling te leef.

Gutierrez (1987:37) wys dat die toestande in latyns-amerika dit juis dié plek maak van 'n praksiologiese Geeservaring wat geboorte gee aan 'n onderskeidende manier om christene te wees in die alledaagse wêreld - dit wil sê om 'n praksisgerigte spiritualiteit te beoefen. Dieselfde geld vandag ook in suid-afrika. Vergelyk Abraham Kriel se insiggewende werk: *The Samaritan in South Africa* (1988). Hierdie praktiese spirituele ervaring laat weer op sy beurt 'n merk op die teologiese nadenke wat ontspring uit alles wat ten beste is in die kerk, én ook in die gánse wêreld volgens 'n RGU-spiritualiteit. So 'n stelling impliseer nie in die minste 'n vergeetagtigheid van die taak wat gepas is vir 'n diskoers oor geloof nie. Vergelyk in hierdie verband E van Niekerk (1985:161e.v.) se ooreenstemmende ideë oor teologie as holisties-geïntegreerde geloofsteorie wat op 'n samebindende wyse deur verskillende geloofsteoretiese brille na God én mens én wêreld behoort te kyk. Al wat dit doen is dat dit ons bewus maak dat 'n teologie wat nie in die konteks van 'n geloofservaring gelokaliseer is nie, kan ontaard in 'n soort van religieuse metafisika of 'n wiel wat in die lug draai sonder om die wa te laat loop. Teologiese refleksies (teorie) kry juis die volste betekenis binne kerke se praktykgerigtheid in die konkrete historiese diens van die lewe van kerke en kerke se koninkryks-aksies in die wêreld. Dit is wat baie minderbevoorregte christene nog steeds in suid-afrika nodig het. Om navolgers van Christus te wees, benodig dat álles christene volkome toegewyd saam met die verdruktes en minderbevoorregtes in die alledaagse lewe sal wandel. En as hulle dit doen, ervaar hulle 'n ontmoeting met God wie tegelyk geopenbaard én verborge is in die aangesig van alledaagse hulpbehoewendes (Mt.25:31-46). Hierdie is 'n diepsinnige en veeleisende konkrete spirituele ervaring wat as vertrekpunt dien vir die navolging van Jesus en vir die nadenke oor sy woord en daed.

4.4.4 'n Nuwe RGU-spiritualiteit is 'n intieme ontmoeting met Christus en sy Gees

Die evangelies skets met die werkwoorde: sien, hoor en aanraak die konkrete spirituele ervaring wat die dissipels van Jesus gehad het. Om die Here te ontmoet is allereers om van die Here se kant deur hom ontmoet te word. Hulle het hom immers nie uitverkies nie, maar hy het hulle uitverkies en aangestel om vrug te gaan dra (Jh.15:16). In hierdie ontmoeting word ontdek waar die Here leef en wat die roeping en missie is wat aan volgelingen toevertrou word. Die hier en nou in die hede plaas altyd sy merk op hierdie konkrete spirituele ervaring. En die ervaring sêf vra na 'n *getuigenis* en 'n *kommunikasie* van daardie ervaring in die alledaagse lewe van mense. Na Jesus se opstanding stuur hy vir Maria Magdalena na sy broers met 'n *boodskap* en sy gaan en vertel hulle dat sy Hom *gesien en gehoor* het en alles wat hy aan haar gesê het (Jh.20:17-18). Hier is die getuigenis van 'n onvoorwaardelike alledaagse lewe wat volle betekenis gee van gedeelde affilasie, wat weer op sy beurt die basis is van gewone menslike gemeenskap en kommunikasie.

Dis baie interessant dat pentekostalisme sinvol inval by hierdie bevrydingsteologiese gedagte van ontmoetings met Jesus Christus. Dit kan ook nie anders nie, want met die bespreking van pentekostalisme se sosio-politieke betrokkenheid bevestig Clark et al (1989:105) dat pentekostalite nie alleen in hierdie deelnemingspremis is nie, want baie sogenaamde kontekstuele teologieë - waar onder die verskillende bevrydingsteologieë soos die swart teologie, die feministiese teologie, die politieke teologie en die teologie van revolusie - eis dat teologie *gedoen* of gepraakseer moet word in die konteks van mense se gewone daaglikse bevrydingsworsteling (Clark et al 1989:105; Maimela 1986:163-209; 1987; Bonino 1975; Fiorenza 1990; Ruether 1983; Micks 1982).

Dit is presies net by hierdie Jesusontmoetings waar 'n nuwe RGU-spiritualiteit vir pentekostalisme 'n bevrydingsbres moet slaan. Sommige pentekostalite het alreeds - myns insiens - onbewustelik hierdie grond betree. Miskien het die pentekostalistiese Verster met sy boek: *Die Heilige Gees: Teologies en Prakties* (1972) alreeds probeer om 'n breëre inklusiewe geesdoopmodel te ontwerp, want sy *dualistiese geesdoopsiening* is nogal vreemd en nie eie aan suiwer klassieke pinksterteologie nie. Hy staan twee afsonderlike Geesdope voor, naamlik 'n eerste christologiese doping deur die Gees wat die gelowiges in die Christusliggaam plaas (1Kor.12:13), en daarna 'n tweede pneumatologiese kragaandoenende Geesdoop deur Jesus aan hierdie reeds bekeerde én ingelyfde gelowiges om as getuies vir Hom te dien, en aan glossolalie geken word (Hd.1:5-8).

Hoewel daar verwarrende fasette van sy digotomiese Geesdoopmodel is, en hy myns insiens nie teologies-filosofies goed slaag om logiese duidelikheid te bereik en om 'n nuwe bybelse Geesdoopmodel daar te stel nie, kan sy siening oor die eerste Geesdoop met sekere voorbehoude miskien vrugbare motiewe lewer om sinvolle aansluiting te vind by Gutierrez se Jesusontmoetingsidee en my nuwe RGU-Geesdoopmodel (Verster 1972:61e.v.).

Volgens Verster is hierdie eerste christologiese inlywingsgeesdoop (1) allereers 'n doping waardeur die Gees die gelowige bekeerlinge in die Christusliggaam plaas, (2) dit is dispensasioneel, (3) en nie histories éénmalig nie, (4) dit is universeel onder die gelowiges, (5) en nie spesifiek ervaringsgebonde nie, (6) dit is 'n werk van die Gees, (7) wat van dié Geesgedooptes lede van die Christusliggaam maak, en (8) is nie 'n spesiale aandoening met krag nie (Verster 1972:61-64). Net eers enkele kritiese opmerkings oor Verster se Geesdoopvisie: Twee van Verster se eerste christologiese geesdoopkenmerke bots met mekaar. Dié geesdoop kan tog nie tegelyk dispensasioneel én nie-dispensasioneel wees nie. Hy gebruik wel nie die term nie-dispensasioneel nie, maar gebruik 'n fyn verbloemde stelling dat dit nie histories is nie. Verster se subtiële woordkeuse vir hierdie nie-historiese geesdoop (wat eintlik nie-dispensasioneel beteken), verbloem nie net Verster se kontradiksionêre terminologiese flater nie, maar is ook intens verwarrend. Om maar net een saak aan te roer: dis nie duidelik of dié twee geesdope twee fases van dieselfde geesdoop is en of dit werklik twee afsonderlike geesdope is nie. En hoewel Verster dit nie eksplisiet uitspel nie, lyk dit tog uit sommige van sy ander uitsprake of die bekeringservaring ook nog apart van en voorafgaande aan hierdie twee geesdope staan. As dit die geval is, dan behoort die bekeringservaring óók 'n Geesdoop te wees waar die Gees in die lewe van bekeerdes inkom om hulle te oortuig van sonde en te wederbaar. En dan moet Verster eintlik vir drie Geesdope verantwoording doen. Maar as die bekeringservaring nie 'n eerste Geesdoop met 'n gepaardgaande Geesvulling is nie, dan is dit nie duidelik hoe mense bekeerd kan raak sonder die Heilige Gees nie. En as sy bekeerlinge vóór hierdie twee geesdope wel deur die Gees wedergebore is, dan sou 'n RGU-model wou weet of dié Geesbekerings óók bekeringsgeesdope is al dan nie. En as dit is, dan het Verster beslis drie geesdope: (1) vór bekering, (2) mét bekering, en (3) ná bekering vir krag. Dit is inderdaad verwarrend, om die minste daarvan te sê!

En as dié eerste christologiese geesdoop wel in die klassieke sin dispensasioneel is, soos wat Verster (1972:61, 66) bewaar, dan móét dit noodwendig histories éénmalig wees, want egte dispensasionalisme se streepteologie eis nie net 'n eenmalige historiese geesdoop voor die afsluiting van die bybelkánon nie, maar wil ook juis nie hê dat spesifieke historiese verskynsels wat veronderstel is om nêr tot een besondere dispensasie te behoort, ook aan ander vorige of opvolg dispensasies gekoppel moet word nie. Indien hierdie christologiese geesdoop dan wel in 'n Versteriaanse sin dispensasioneel is, dan kan so 'n geesdoop beslis nie ná die afsluiting van die bybelkánon vandag in pinksterkerke plaasvind nie. En as dít waar is, kan bekerings ook nie vandag meer in pinkstergeledere plaasvind nie. Wanneer Verster konstateer dat hierdie geesdoop nie histories éénmalig is soos wat Gray in Dolman (s.a:6), en Cruywagen (1963) dit wil hê nie, dan is dit nie net 'n duidelike nie-dispensasionele uitspraak in weerspreking van sy eie dispensasionalisme nie, maar dan ondermyn hy ook 'n suiwer dispensasionalisme (waarin hysélf volgens sy eie dogmatiek veronderstel is om te glo) wat juis wel glo dat dispensasionele verskynsels histories-dispensasioneel éénmalig is.

Dis ook duidelik dat Verster pampoene met wortels vergelyk. Want sy eerste geesdoop - wat opsigtelik nie 'n bekeringsgeesdoop is nie, maar 'n inlywende geesdoop in die liggaam van Christus - verskil radikaal met die geesdoopsienings van Gray, Dolman en Cruywagen wat net aan één bekeringsgeesdoop glo. Dus kan hy beslis nie hierdie geleerdes se monistiese geesdoopperspektief met sy eie dualistiese geesdoopsiening vergelyk en konklusies daaruit aflei nie. Sulke konklusies moet noodgedwonge foutief wees. Verster (1972:61-62) se uitspraak dat die eerste inlywende geesdoop nie histories eenmalig is nie, bots natuurlik vierkantig met sy ander uitspraak dat dié geesdoop dispensasioneel van aard is nie. Teen die agtergrond dat Verster 'n uitgesproke dispensasionalis is, met inbegrip van dispensasionalisme se streeptrekking vir die dispensasiegebondenheid en afsluiting van Geesdope, kan Verster se eerste inlywende geesdoop tog nooit tegelyk eenmalig dispensasiegebonde én ook

histories meermalig wees nie. En hierdie feit erken hyself wanneer hy bevestig dat dié doping 'n werk van die Gees is wat alleen behoort tot die huidige bedeling wat eers op die dag van pinkster begin het (Verster 1972:61). Logies gesproke behoort dié doop dus tog wel histories in die huidige dispensasie eenmalig te wees. En omdat dié doop skynbaar vir Verster nie op die bekeringservaring (Geesinwoning) betrekking het nie, behoort sodanige bekeringservarings wat los van enige geesdope staan, binne 'n suiwer dispensasionele raamwerk beslis histories gebonde te wees nêr tot die huidige historiese bedeling, en dan bots dit met sy ander stellings dat daar weens die Gees se werksaamhede voor pinkster alreeds in die ou-testamentiese tye bekerings was (Verster 1972:22, 61,66).

Daar is ook 'n probleem met Verster (1972:62) se uiters beknopte stelling dat die eerste geesdoop *nie* 'n opsigtelike *ervaring* is *nie*. Hy gaan selfs sover om te sê dat weens die *onmiddellike aard* van hierdie eerste inlywende geesdoop, dit *alle ervaring uitsluit*. Juis as dit *onmiddellik* en aldus ingrypend van aard is, behoort dit opvallend en sigbaar te wees. Buitendien, hoe weet dié geesgedooptes sonder enige ervaringsmatige beleving wanneer en of hulle wel in die Christusliggaam ingedoop is? Of is ervaringsbewyse vir so 'n ingrypende geesdoop nie belangrik nie? Tog sê Verster (1972:66) van sy tweede geesdoop wat ook *onmiddellik van aard* is, dat dit 'n *definitiewe ervaring* is. En juis daarom móét dit gepaardgaan met *sigbare tekens* soos onder andere veral *glossolie* (Verster 1972:70). Hy kontrasteer die *tweede kragaandoenende Geesdoop* se ervaringsmatigheid met die *eerste inlywende Geesdoop* se *nie-ervaringsmatigheid* wanneer hy sê: 'Ons het reeds daarop gewys dat die doping deur die Gees van die gelowige in die liggaam van Christus, nie 'n ervaring is nie, omdat dit 'n *onmiddellike daad* is. Christus se doping van die gelowige met Heilige Gees-krag daarenteen, is 'n *besliste ervaring*.'

Ingevolge enkele kritiese opmerkings, net die volgende in kort: (1) Die eerste geesdoop is vir Verster nie 'n ervaring nie omdat dit *onmiddellik* is, terwyl die tweede geesdoop wel 'n ervaring is omdat dit by *implikasie* óók *onmiddellik* is. Ek sê, by implikasie, omdat Verster by die tweede Geesdoop swyg oor die *onmiddellikheid* daarvan. Doen hy dit miskien doelbewus omdat hy besef wat die implikasie daarvan gaan wees as beide Geesdope *onmiddellik van aard* is? Want juis as beide dope *onmiddellik van aard* is, terwyl *net die tweede doop ervaringsmatig* is, kom daar 'n duidelike weerspreking in sy pneumatologie na vore. Dan is *beide dope onmiddellik* en ingrypend van aard. Maar *nêr* die tweede doop is *ervaringsmatig* met *sigbare uiterlike tekens*. Hoe verklaar Verster dit? Daar is nie 'n antwoord in sy boek nie.

(2) Maar die praktyk van Verster se tweede *Geesdoop* in die bybel - soos dié op pinksterdag - toon ongetwyfeld dat dit belewenisse van die Gees is wat tegelyk *onmiddellik én ervaringsmatig* is. Die Geesdoop op pinksterdag was só skielik, onverwags en *onmiddellik* dat die toestromende skares verwonderd was. Tog was dit óók baie sterk *ervaringsmatig* met 'n hele reeks *kentekens* - en nie net glossolie nie - wat deur die omstanders gesien én gehoor is. Vanuit die bybelse praksiologiese onlosmaaklike verbondenheid van die *onmiddellikheid* én die *ervaringsmatigheid* van ondervindings met die Gees, behoort Verster se tweede geesdoop wat *ervaringsmatig* is óók *onmiddellik* te wees, en dan móét die eerste geesdoop óók *ervaringsmatig* wees omdat dit *onmiddellik* is.

(3) Die feit dat die *wedergeboorte* vir Verster (1972:56,62) 'n *onmiddellike nie-ervaringsmatig daad* is, beklemtoon nog verder die probleem wat 'n RGU-pneumatologie met Verster se pneumatologie het. Skynbaar juis omdat die *wedergeboorte* vir hom 'n *onmiddellike nie-ervaringsmatig daad* is, koppel hy sy eerste *inlywende Geesdoop* onafskeidbaar aan die *wedergeboorte* as hy konstateer dat die eerste Geesdoop 'n *Godsdaad* is wat met die *wedergeboorte gepaardgaan*. Ook in hierdie verband kan gevra word hoe wedergebore mense sonder ervaringsmatige bewyse sal weet dat hulle wedergebore is? En hoe hy die *wedergeboorte* se *nie-ervaringsmatigheid* met die *onmiddellikheid* daarvan versoen kry, sal net hyself weet! Dis 'n paradoks. Wedergeboorte kan tog nie tegelyk *onmiddellik én on-ervaringsmatig* wees nie! Volgens die bybel weet wedergeborenes beslis vanweë hulle *onmiddellike ervaringsmatige belewenisse* dat hulle wedergebore is. Daar het gewis iets *onmiddelliiks én ervaringsmatig* gebeur. 'n *Onmiddellike spirituele inslag* deur die Gees het plaasgevind, hoewel die groeiproses langsaam kan wees - nes die planting van 'n akkersaad wat jare neem om

tot volwassenheid te groei! Die **bekering** van Cornelius was onmiddellik én aanskoulik vanweë die ervaringsmatigheid daarvan en die kentekens wat daarmee saam gegaan het (Hd.10). Dink aan die apostel Paulus se ingrypende bekering (Hd.9). Onmiddellik het die verblindende ligstraal hom getref. Onmiddellik was hy verblind. Onmiddellik kry hy opdrag deur die Gees en onmiddellik reageer hy daarop. Maar anders as wat Verster glo, het Paulus sy hele bekeringsepisode baie duidelik letterlik én tasbaar ervaringsmatig beleef. Saam met die onmiddellikheid daarvan, was dié bekering dus óók baie duidelik ervaringsmatig in die volste sin van die woord.

Natuurlik kan Verster as pentekostalis tog nie bedoel dat die Gees se werke van wedergeboorte en doping nie deur mense ervaar kan word nie. As dit in sy boek voorkom asof dit sy bedoeling is, dan kan so 'n gevolgtrekking alleen gemaak word omdat die onderwerp in sy boek miskien nie oral baie duidelik uitgespel word nie. Dit wil tog vir my lyk of hy met 'n pneumatologiese eksperiment besig is, oor 'n saak waaroor hyself nog nie mooi duidelikheid het nie. Maar eksperimentering is tog immers die doel van teologiese navorsing. Daarom beskou König (1972) sy proefskrif: *Jesus Christus die Eschatos* (1970) as 'n dogmatiese spel omdat dit 'n element van spekulاسie en proefneming bevat. Teoloë bied nie altyd bepaalde standpunte aan as hulle oorwoë menings en wag dan slegs op die aanvaarding of verwerping daarvan deur andere nie. Dikwels bied hulle standpunte aan waaroor hulleself nog geen sekerheid het nie. Dan kan dit reeds aangebied word as 'n vraag, om uit die diskussie met andere vir hulleself duidelikheid te kry. Miskien juis daarom sou Verster sy werk vandag miskien heel anders aangepak het (Olivier 1988:12-19).

Wanneer daar egter klem gelê word op die gebrek van ervaringsmatigheid in een van Verster se Geesdoopmodelle, dan beteken dit nie dat ervaringsmatighede in pentekostalisme oorbeklemtoon moet word nie. In hierdie verband stel Clark et al (1989:44) dit glashelder: *Full gospel means "fully experienced gospel"...Does this holy experience result in an experience-centered theology? Hardly. The better way to label it is this: Christ-centred, experience-certified theology.* 'n RGU-pneumatologie poog reeds om te begin filosofeer vanuit 'n gebalanseerde wederkerige gelykheid tussen die praktyk en die teorie. Afhange van die besondere eise wat nodig is vir 'n spesifieke situasie, kan daar soms vanuit die praktyk en soms vanuit die teorie vertrek word. Soms is die beklemtoning van ervaringsmatighede nodig, en soms dié van wetmatighede. Die konteks verskaf egter die agenda. Daarom is Brunton (1979:15) verkeerd as hy in die ervaring van *The Wisdom of the Overself*, nê vanuit die harde feite van die praktiese ervarings van mense in die alledaagse lewe wil vertrek, omdat sogenaamde ongekontroleerde presupposisies blote verbeelding is. En as hy nog daar byvoeg dat kennis wat nie met ervaring begin nie, nóóit sekerheid kan bereik nie, omdat dit nê in die gebied van gissings vassteek, dan onderstreep dit sy totale eensydige ervaringsmatige benadering tot die geestesdimensie baie duidelik. Sommige bevrydingsteoloë openbaar ook so 'n oordrewe praxis-ingesteldheid tot spiritualiteit (De Guibert 1955:119; Gutierrez 1987:51). Maar soms werk dit in die werklike filosoferingspraktyk van filosowe juis net andersom as wat Brunton beweer. Bekende uitvindings moes eers teoreties met ongekontroleerde konsepte spekulêr, voordat hulle uitvindings in die praktyk verwesenlik kon word. Dink aan die elektriese gloeilamp, die stoomenjin, die telefoon, radio en televisie, en vele ander uitvindings. Brunton se stelling dat: **Knowledge that does not begin with experience can never attain certainty but only dwell in the realm of conjecture.** (My kursivering en onderstreping), is filosofies én logies aanvegbaar. Begin die proses van filosofiese kennis nie baie keer reeds nê andersom nie? Implisiete teoretiese verbeeldingryke, ongekontroleerde presupposisies en gissings, lei baie keer tot eksplisiete kennis (Dulles 1983). Vergelyk E van Niekerk (1985:89-102) vir 'n uiters insiggewende benadering tot die problematiek rondom die teorie-praxis-balans in die teologie.

Alhoewel Verster (1972:61-62) alleenlik gelowiges betrek in 'n sogenaamde universele toepassing van sy eerste inlywende Geesdoop, is dit nogtans by die *universele aspek* van sy pneumatologie waarin hy kan poog om skakeling te soek met 'n nuwe pentekostalistiese RGU-geesdoopmodel. Dis egter jammer dat sy eerste inlywende Geesdoop wat met wedergeboorte en saligheid te doen het, tegelyk universeel én dispensasioneel is. En hoewel Verster nie 'n omvattende begrip van hierdie sogenaamde universaliteit daarstel nie, is dit nietemin hierdie

universele aspek van die Geesdoop wat ek in my RGU-model meer volledig uitgebou sou wou hê. Nou weer terug na ons gedagte oor die belangrikheid van Jesus-ontmoetings in pinksterervarings van die Gees.

Dis 'n algemene erkenning onder pentekostaliste dat Verster se tweede kragaandoenende geesdoop 'n ontmoeting met Christus beteken, want Hy is immers die Doper in of met die Gees. Daarom sê Clark (et al 1989:43-44): *To be Pentecostal is to have experienced the power of God in Jesus...Experience in this sense is essential to Pentecost.* Daarom lees die opskrif onder punt 5.2 van Clark se boek dan ook: *Pentecostal Experience is Experience of Jesus Christ*, en vervolg dit in die eerste en tweede paragrafe met: *Full gospel means "fully experienced gospel", and the content of those experiences is Jesus himself in His multi-dimensions....The better way to label it is this: Christ-centred, experience-certified theology.* Aldus is pentekostalistiese Geesdoop 'n doop deur Christus met of in die Gees - dit erken selfs Verster (1972:61,64). Jesus as persoon is die Geesdoper, en die Heilige Gees is die element waarmee Hy doop (Clark et al 1989:44e.v.; MacDonald 1976:63-64; Lederle 1989:164-165).

Die evangelies bevat tereg vir Gutierrez verskeie verhale van praktiese ontmoetings met Jesus deur die Gees. Johannes 1:35-42 is byvoorbeeld besonders deurdringend en betekenisvol. Twee dissipels van Johannes wou weet waar Jesus tuis is. Hy nooi hulle toe om te gaan kyk. Hulle het dit gedoen en 'n hele dag saam met hom gebly. Een van die dissipels was Andreas wat later ook sy broer Simon Petrus - wat een van die apostels geword het - na Jesus gebring het. Hierdie eenvoudige skets - moontlik Johannes se eie skets in die lig van 'n ander outeurskap, volgens Gutierrez 1987:148 - van 'n ontmoeting met Jesus het 'n paradigma geword vir baie ander ontmoetings wat in die lewens van christene in elke eeu kan plaasvind. Gutierrez gaan dan voort om sulke ontmoetings in detail te bespreek (Gutierrez 1987:39-42, 42-45).

Die konkrete ontmoetings met Jesus toe hy in lewende lywe op aarde was, moet nie verwar word met hedendaagse spirituele ontmoetings met Jesus deur die Gees nie. Ons kan Jesus nie meer vandag in sy lewende aardse liggaam ontmoet nie, maar wel deur bemiddeling van die Heilige Gees. Uit Gutierrez se laasgenoemde bespreking is dit duidelik dat ontmoetings met die Messias nie net beperk was tot die onmiddellike dissipels wat rondom Jesus geleef het nie, maar dat dit ook verder uitgebrei het. Want die einste aard van die ontmoetingsgebeurtenis lei tot verdere kommunikasie en getuienis. Die mense wat eers dissipels van Johannes die Doper was, was ten volle bewus van die soort van ontmoeting wat so pas tussen hulle en Jesus plaasgevind het. Dis waarom hulle hom gesamentlik herken het as Rabbi, Messias en eniggebore Seun van God wie gekom het om die goeie tyding van sy heerskappy te bring. Die gemeenskap wat nou sou begin vorm aanneem, sou 'n messiaanse gemeenskap wees wie se taak dit sou wees om 'n spesifieke getuienis in die midde van die menslike geskiedenis van die alledaagse lewe te lewer. Die navolging van die opgewekte Jesus deur die Gees is dus nie suiwer of primêr 'n individuele saak nie, maar 'n kollektiewe RGU-onderneming. Die spirituele reis van God se mense word in beweging gestel deur indirekte ontmoetings met die Here deur die Gees, maar dis ontmoetings in die RGU-gemeenskaplikheid van die wêreldsamelewings in die aangesig van gevangenes wat bevryding benodig en na bevryding kan sê: *Ons het die verre Messias deur die Gees in julle gevind.*

4.4.5 'n Nuwe RGU-spiritualiteit herken die Messias as Salwer met die Gees

Om getuienis tot lewe te gee impliseer tereg vir Gutierrez 'n deurgang deur die dood tot opstanding. Die koringkorrel móét eers *sterf én opstaan* voordat dit veel vrug kan dra (Jh.12:24). So 'n dubbele ervaring van dood én opstanding wat die huidige situasie in suid-afrika kenmerk, is 'n onontkombare gevolg van die ontmoeting met en die herkenning van Jesus as die Messias wat uit die dood opgestaan het. Dit is nie iets wat maklik deur 'n volgeling aanvaar kan word nie. Petrus se belydenis in Markus 8:27-35 dat Jesus die Gesalfde/Christus is, illustreer dit duidelik. Hierdie Skrifgedeelte lê sentraal in die evangelis se verhaal. Dit is die kulmineringsmoment van die *messiaanse geheim* in Markus: wanneer iemand die Messias voor sy opstanding uit die dood herken, mag dit wel verder vertel word eers nadat hy uit die dood opgestaan het (G. Minette de Tillesse 1968; Gutierrez 1987:149). Die belydenis dat Jesus die Christus oftewel Messias is, is die nukleus van christologiese geloof

(Mk.20:31; Hd.2:36). Om Jesus as Christus te erken, is om uitdrukking aan 'n oortuiging te gee. Dit is nie die blote samevoeging van 'n naam en 'n titel nie, dit is 'n outentieke geloofsbelydenis. Dit is die bevestiging van 'n identiteit: die Jesus van die geskiedenis [praxis], die seun van Maria, die skrynwerker van Nasaret, die prediker van Galilea, die gekruisigde, wat die eniggeborene van God is, die Christus, die Seun van God. Maar as Jesus die gesalfde Messias in en deur die Gees is, is die herkenning en erkenning van hom as Salwer met die Gees, 'n absolute noodsaaklikheid vir mense wat begeer om met dieselfde Gees gesalf te word, as waarmee die Messias gesalf is. En dis hierdie salwende Gees wat hom uit die dood sal opwek - soos vir ons!

Maar hierdie christologiese erkenning deur die dissipels mag nie verder vertel word voordat die Messias nie eers deur die dood gegaan en deur die krag van die Gees opgestaan het nie (Tillesse 1968:321). Dis die nuwe geopenbaarde Messiaanse geheim. Dit is nie genoeg om Jesus net as die Christus te erken nie, dit is ook nodig om alles wat daarmee saam geïmpliseer word te aanvaar. Om in Christus te glo is ook om sy praxis van dood én van opstanding te aanvaar. 'n Geloofsbelydenis sonder praktyk is onvolledig, soos wat Matthéüs 7:21 daarop wys dat dit nie die praters is wat in die Godsryk sal ingaan nie, maar die daders van God se wil. Ortodoksie (korrekte opinie) vereis ortopraxis (korrekte optrede in ooreenstemming met die uitgedrukte opinie).

Hierdie dubbele praktyk om Jesus histories in dood en opstanding te volg, toon wat agter die herkenning van Jesus as die verrese Messias lê. Dit toon gou of ons gedagtes rakende Jesus en ons dissipelskap dié van God is of van onself (Mk.8:33). Dit is in ons dubbele konkrete praktiese navolging van dood én opstanding in die geskiedenis, in ons bewandeling van Jesus se dubbele pad deur die Gees, dat die finale oordeel oor ons geloof in Christus gevel sal word. Die navolging van die opgewekte Jesus is die soliede grond waarop 'n refleksie op Jesus as die verrese Christus gebou kan word, dit wil sê eintlik 'n oorwinnende opstandingschristologie, anders word dit op sand gebou. In teologie, nes in alle intellektuele bedrywe, word kritiese denke benodig. En in ons onderneming kan die kritiek wat vanuit die praxis kom, naamlik die historiese navolging van die opgewekte Jesus deur die Gees, nie buite rekening gelaat word nie (Gutierrez 1987:51).

Die nuwe dubbele Messiaanse geheim van dood én opstanding, lê in die konkrete én metaforiese opneem van die historiese kruis en deelname aan Christus se opstanding, wat 'n ryk dubbele metafoor kan wees. Kruisopneming en opstanding het egter nie net 'n metaforiese inslag nie. Dit verwys ook na 'n skokkende realiteit: ter dood veroordeling aan die konkrete kruis en die gepaardgaande opstanding van Christus in die geskiedenis. Jesus se tydsgenote was almal seer bewus van hierdie dubbele realiteit. Hulle was bewus van die kruisigings wat deur Romeinse owerhede op Joodse bodem afgeforseer was (Lagrange 1942:221; Gutierrez 1987:51). Vir Jesus sou dit 'n bietjie later plaasvind. Maar danksy God, die Gees het hom uit die dood opgewek (Hd.13).

Ware RGU-dissipels moet daarom bereid wees om soortgelyke dubbele situasies te konfronteer. Sodanige voorbereiding is nie maklik nie. Want ware volgelingen móét bereid wees om Jesus te volg en die prys van lastering, verwerping en van die dood histories met hom te deel. Diegene wie bereid is om hulle lewens te verloor ter wille van Christus en die evangelie sal dit ook terugvind in die heerlike opstanding. Die konkrete historiese navolging van Jesus deur die dood, is dus ook tegelyk georiënteer tot die horison van opstanding en definitiewe lewe (Gutierrez 1987:51).

4.4.6 'n Nuwe RGU-spiritualiteit is 'n Geesdoop, ontmoeting, ervaring en refleksie

Elke *groot spiritualiteit* begin met die verkryging van 'n sekere *ervaringsvlak*. Die Gees se Messiaanse Geesdoop-aanrakings voorsien die beste ervaringsvlakke waaraan gedink kan word. Wat betref die ervaringsvlak as basis vir spiritualiteit, stem beide die bevrydingsteoloë en sommige filosowe soos Brunton (1979:15) ooreen. *Nadat so 'n Messiaanse Geesdoopervaringsvlak bereik is, volg die refleksie op hierdie ervaring, wat dit moontlik maak om dit aan die christelike gemeenskap voor te stel as 'n manier om die verrese Christus na te volg. Maar die inisiatief van hierdie historiese Geesontmoeting met Christus behoort aan die Here. Dis hy wat belooft om te klop, en as daar oopgemaak word dan in te gaan en 'n wederkerige maaltyd te hou (Open. 3:20). In elke spirituele geskiedenis is daar aanvangsoomblikke wat 'n soort van 'n heroïese eeu of kairos-tyd is. Op daardie oomblik in*

'n besondere historiese konteks vind 'n vrugbare spirituele ervaring plaas. Ignatius van Loyola is so 'n voorbeeld wat sy ervarings in Pamplona en Manresa sy *primitiewe kerk* noem (De Guibert 1955:119; Gutierrez 1987:51).

Sodanige *Messiaanse Geesdoopervarings* is nie net 'n *vertrekpunt* nie, maar ook 'n *fontein van lewe*. Dus het die eerste christengemeenskap 'n archetipiese *kwaliteit* gehad wat 'n onuitwisbare indruk op die herinnering en verbeelding van die vroeë kerk gemaak het as 'n bevoorregte moment van genade, ontdekking, soeke en lewe - beide met die Here en met broers en susters (Hd.2:41-47). So is ook Ignatius van Loyola se *primitiewe kerk* gelyk aan die *tiende uur* van Johannes se onvergeetlike geestesontmoeting met die opgestane Jesus (Jh.1:40) (Gutierrez 1987:149). Hierdie *Geeservaringsvertrekpunt* is die *spirituele fontein* waaruit gedrink moet word. Sulke konkrete ervarings van 'n *ontmoeting met God se Gees* in die praxis van die geskiedenis is die *bron* van 'n *gróóat spirituele vryheid*. Nogtans moet teologies gewaak word dat die Geeservaringsvertrekpunt nie ten koste van die Gees se ervaringsmededelings aan mense in die historiese praktyk, verabsoluteer word nie. Beide die ervaring van mense én die aanrakings van mense deur die Gees, kan as wederkerige vertrekpunte vir 'n RGU-spiritualiteit dien. Dis waar dat mense kan begin om te klop en na die Gees te soek in en deur Geesontmoetings met Jesus (Mt.7:7-11). Maar dis ewe waar dat die Gees ook in en deur Jesus by die lewensdeure van mense staan en klop en soek om ingang en gemeenskap (Open. 3: 20).

4.4.6.1 Teologiese teorie en praxis verwantskap

Luidens Gutierrez (1987:52) se bevrydingsteologiese idee volg die teologie (teorie) op die praxis, en skynbaar nooit andersom nie. Eers in 'n opvolgoomblik ná die konkrete spirituele ervaring, verander die onderwerp van intellektuele refleksie, na teoretisering of teologisering. Eers dan word die praxis omskep na teologie. Hierdie skynbaar vaste orde vanaf praxis na teologie maak dit volgens Gutierrez veel makliker om die historiese ervaring aan andere te kommunikeer en onderskeidings in verband daarmee uit te oefen. Die geskiedenis van die christengemeenskap bied volgens Gutierrez vele voorbeelde van hierdie opeenvolging. Pentekostalisme se teologie het presies op hierdie selfde grondslag, vanuit die praksiologiese ervaringswêreld na die teologiese uitbotsels oorgegaan. In sy metodologie vir navorsing oor die charismata, sluit Möller (1975:9) by sy studiemetodes veral die volgende elemente in: (1) Allereers moet pinkstermense self aan die woord gestel word oor hulle spirituele ervarings van charismatiese kragte en werkinge. (2) Direkte waarneming in die praxis van pinkstermense se beoefening van charismata, is ook nodig om 'n geheelbeeld te kry. (3) Bestudering van charismata in die praktiese gestalte waar dit in persoonlike lewens uitwerking vind, sowel as op die verskillende kerkterreine - waar allerlei kerklike aangeleenthede ook betrek word - om finale teologiese gevolgtrekkings te maak. Dit is dus duidelik dat pinksterteologie op pinksterpraktyk volg. 'n RGU-teologie sê nie dat die orde vanaf die praxis na die teorie verkeerd is nie, maar daar kan tog betoog word dat dié orde nie altyd noodwendig net in een rigting ontwikkel nie. 'n RGU-teologie sal natuurlik ook die teendeel kan bewys, naamlik dat teologie ook eerste kan wees. Skryf ruimte vir 'n volledige besinning oor die saak ontbreek egter. Tog sal opvolgende paragrawe die saak net in kort aanraak (E van Niekerk 1985:89-97).

Gutierrez (1987:53) wys daarop dat Albert die Grote (1206-1280) en Thomas Aquinas (1224-1274) vir Dominic Guzmán (1173-1221) opgevolg het en op sy ervaring gereflekteer en daaraan toe die ondersteuning van 'n soliede teologiese ondersoek gegee het. Iets soortgelyks het gebeur met Bonaventura (1217-1274) in sy opvolging van Francis van Assisi (1181-1226). So is ook die spiritualiteit van die mendikaanse orde wat op die armoede in die kerk gekonsentreer het, ondersteun deur die teologieë wat dit gehelp het om 'n voller kontak met die bybelse bronne en met die kultuur van die eeu te vestig. Dieselfde ding gebeur met Ignatius van Loyola (1491-1556) wie onder sy eerste dissipels sommige gedistingeerde teoloë soos Diego Laínez (1512-1565) en Jerónimo Nadal (1507-1570) gevind het, wat teruggegaan het oor sy spirituele intuïsie en sistematies daaroor gereflekteer het - iets wat Ignatius homself alreeds in 'n groot mate gedoen het. Al hierdie voorbeelde manifesteer vir Gutierrez basies die volgorde vanaf praxis na teologisering. Om dus teologies oor 'n spirituele ervaring te reflekteer, beteken om daaraan te werk deur dit te relativer met God se Woord, met die eietydse denke en met ander maniere om

die navoring van Jesus te verstaan (Gutierrez 1987:53).

Die oorbeklemtoning van die bevrydingsteologie se vaste orde vanaf die ervaringspraxis na teorie, is natuurlik nie vir 'n RGU-spiritualiteit aanvaarbaar nie. Maar mits die praktyk dit vereis, soos dit inderdaad die geval is met beide die bevrydingsteologie én die pinkstersteologie, is dit nie verkeerd om vanuit die praktyk riglyne te trek na die teologie nie. En dis interessant dat net soos in die bevrydingsteologie, presies dieselfde orde vanaf die praxis na die teologie ook in klassieke pentekostalisme plaasgevind het. Die rede hiervoor is miskien in 'n oorlewingsstryd geleë. Net soos bevrydingsteologie het ook pinkstersteologie geworstel om vanuit 'n sosio-ekonomiese onderdrukkingskultuur in die historiese praktyk op te staan. Om hierdie feit te illustreer, is die bevrydingsteoloog, Gutierrez (1987) - van wie daar in hierdie hoofstuk ruimskoots gebruik gemaak word - en die welbekende pentekostalis, FP Möller (1975:271), voldoende. Wat sosiologiese lektuur rondom die pinksterbeweging en die charismata betref, is daar nie veel materiaal nie. Dit moet allereers toegeskryf word aan die feit dat die kerke in die charismatiese beweging, vir lank in 'n wordingsproses was. Al hulle aandag was gefokus op die verkondiging en implementering van hulle besondere teologiese oortuigings, dat sake soos sosiologiese navorsing wat meer die vrug van gevestigde kerke en gemeenskappe is, feitlik geen aandag gekry het nie - presies soos dit in die bevrydingsteologie die geval was met hulle worstelinge in latyns amérika en suid-afrika. Daarby word dit ook gemeld dat dit maar eers in die latere tyd van pentekostalistiese ontwikkeling is dat die charismatiese aangeleenthede die aandag van die akademiese wêreld begin trek het en dat wetenskaplike ondersoek meestal nog in 'n begin stadium was. Hier is ongetwyfeld 'n gebied vir heelwat interessante wetenskaplike navorsing, veral op die sosiologiese terrein.

In die begin en in die daaropvolgende jare van groei en vorming, het pinksterbewegings in hoofsaak hulle lidmate uit die arm, mindergeleerde en die nie vooraanstaande mense getrek. Die aanbiddingsplekkies was maar armoedig. Sommige gemeentetjies het geen plek van aanbidding gehad nie en moes of in huise of in gehuurde sale dienste hou. Die gehoor het meestal uit die werkende klas bestaan, terwyl die predikers met weinig uitsondering leke was. Die feit dat hulle arm was wat betref stoflike en kulturele dinge, het hulle meer op die genadige ingrype en ondersteuning van God laat vertrou. Dit in sigself was bevorderlik vir die beoefening van die charismata. Alle belangrike dinge moes van God kom. Van teologie in die wetenskaplike sin, was daar in die begin nie veel sprake nie en die opleiding van die predikers was uiters elementêr. Predikers en pastore van gemeentes is aangewys op grond van hulle godsvrug, bybelkennis, wespreekendheid, vurigheid van gees, offervaardigheid en geestelike onverskrokkenheid. Baie van hierdie predikers het in die begin jare min of geen finansiële ondersteuning gekry nie. Indien hulle nie ook 'n sekulêre beroep beoefen het nie, moes hulle in die geloof lewe, dit wil sê, God vir al die nodige vertrou. En predikers wat kon getuig hoe God vir hulle in alles voorsien het, is geestelik baie hoog aangeslaan. Dit is die beeld wat 'n mens kry as jy die lewensgeskiedenis en vertellings van pinksterpioniers nagaan, soos dié van TB Barret, Smith Wigglesworth, Charles Parham, Stephen en George Jeffreys, John Lake, om maar net enkele te noem. Gaandeweg egter het pentekostalisme persone van verskillende professies in hulle geledere gekry. Met die groei en ontwikkeling van pinksterbewegings het dit finansiële ook baie kragdadiger geword. In die begin jare het die pentekostaliste nie veel waarde aan geleerdheid en hoër opvoeding geheg nie. Want baie van die ouers was van die werkende klas en het van die standpunt uitgegaan dat dit nie vir hulle kinders nodig was om iets anders te wees as wat hulleself is nie. Hierby was daar ook 'n sterk wederkomsverwagting. Pentekostaliste wat graag wou gaan studeer toe hulle nog jonk was, se ouers het hulle ontmoedig omdat die wederkoms in elk geval baie naby was. Daar was ook diegene wat ook openlik stand ingeneem het teen geleerdheid (Kendrick 1961: 216; Möller 1975:271-273).

4.4.7 'n Nuwe RGU-spiritualiteit is ter opbouing van die hêle Godsrykmensdom

Konkrete spirituele Geesdoopervarings en die daaropvolgende teologiese refleksies, is nie die einde van die pad nie. Dit sal 'n ontkenning van Geesontmoetingservarings en die voortspruitende refleksies se eerste betekenis wees. Hierdie ervarings-refleksie-lyn móet ook prakties in God se koninkryksmensdom neerslag vind,

om op 'n letterlike en konkrete maniere koninkryksmense te kan wees. Dis maar net één van die maniere, en nie die enigste manier om koninkryksmense te wees nie. Enige vorm van spiritualiteit is slegs één uitdrukking van daardie gedifferensieerde RGU-charismata van die Gees in alle kerke waarvan Paulus só dikwels praat, soos byvoorbeeld in 1Korinthiërs 12. In hierdie verband vergelyk Gutierrez dit wat gebeur het met die spiritualiteite in die kerkgeskiedenis, met dit wat gebeur met biologiese spesies in die geskiedenis van 'n *filum*: die sterkstes oorleef. Spiritualiteite kom deur die eeue heen en dien as toepaslike maniere om Jesus in en deur die Gees te volg. Dit beteken dat sulke spiritualiteite soos die fransiskane, die dominikane, die ignatiane, of die karmeliete nog steeds veel vir ons dag te sê het. Die dieptes van die spirituele ervarings waaruit hulle ontspring het, sowel as die omvang van die teologiese refleksie wat hulle geïnspireer het, het hulle aan die lewe gehou (Gutierrez 1987:53). Dink onder andere aan die roomskatolieke pentekostalisme wat hieruit voortgekom het (Sullivan 1982).

4.5 Slotsom: Konkluderende implikasies van 'n nuwe RGU-spiritualiteit

Die terme Geesdoop, spiritualiteit, spirituele lewe en spirituele teologie wat bedoel is om alle vorme van navolgings van Jesus se Messiaanse Geesdoopervarings duidelik te maak, het 'n ereplek gegee aan die vrugbare term: *RGU-pinksterspiritualiteit*. Ons behoort by hierdie tyd bekend te wees met die bybelse én teologies-filosofiese basis vir die woord spiritualiteit in 'n RGU-pneumatologie, sowel as met die dikwelse gebruik daarvan by die oorweging van pinksterchristene se RGU-lewensingesteldhede. Dit is inderdaad 'n sentrale en ryk RGU-konsep, maar óók een wat oop is vir dubbelsinnighede wat ongelukkig baie periodes van die spiritualiteitsgeskiedenis verduister het (Gutierrez 1987:9-18, 54). Maar die moontlikhede van allerhande dwaaiweë, behoort mense nie sig te laat verloor van wat Paulus 'n Geesdoopwandeling noem nie. So 'n RGU-Geeswandeling is 'n lewe gepas vir die navolging van Christus se messiaanse Geesdooplewe, en staan akkommodierend oop teenoor lewensweë wat deur ander perspektiewe geïnspireer is. RGU-Godsrykmense van Christus leef in en volgens die Gees wat vryheid en liefde is weens die Gees van lewe, en nie volgens die wet van sonde vanweë die dood nie. Jesus sê self beloof aan ons die gawe van die Gees wat ons moet vergesel op die pad om ons in alle waarheid te lei (Jh.16:13). Die teenwoordigheid van die Gees sit die messiaanse Godsrykmensdom (*Lumen Gentium*, no. 9) in beweging in hulle spirituele soeke na God (Gutierrez 1987:55).

Alle *potensiële christene* behoort dus gedefinieer te word as Geesgedoopte navolgers van Christus. Nadenke (teorie) oor die praxis-ervaring van Geesdoopnavolgings, konstitueer die sentrale tema van enige soliede RGU-teologie. Beide die ervaring (praxis) en die refleksie (teorie) het as hulle onderwerp alle kollektiewe RGU-gemeenskappe onder die kragtige beweging van die Heilige Gees, met die lewensfokus op die verkondiging van 'n blye RGU-boodskap: Die Here het opgestaan! Dood en onreg is nie die finale woorde van die geskiedenis nie. God se RGU-koninkryksmense is 'n boodskap van lewe, 'n opstandingsboodskap gebaseer op die genadige liefde van die Vader vir ál sy mense en sy RGU-wêreld.

Die vraag na *spiritualiteit* - veral gesien as die navolging van Jesus se messiaanse Geesdoop-aanrakings - is van groot belang vir ons voorgestelde RGU-spiritualiteit (Gutierrez 1987/1988: 203-208). Verdermeer word in 'n RGU-pneumatologie veronderstel dat die konkrete spirituele ervaring van toegewyde RGU-Godsrykmense, die nadenke deur die ervaring voorafgaan word. Dié spirituele historiese RGU-Geesontmoetingservarings is die kern van menslike waardigheid en status van mense as burgers van God se RGU-Godsryk. Onderdrukte en uitgeworpenes se uitreike na lewe situeer die plek en tyd van RGU-Geesontmoetings met God in die aangesig van ander mense. En hierdie ontmoetings word die keerpunt vir 'n roete om die verre Christus na te volg (Gutierrez 1987:1). Die belangrikheid wat 'n RGU-spiritualiteit aan hierdie konkrete spirituele Geesbewerkte ervarings in die geskiedenis toedig, is in lyn met die doel van die GPU-teologie, naamlik om nadenke te ontwikkel wat gemoed is met en gebaseer is op die praxis in die lig van geloof. Gevolglik sal die gedifferensieerde toestande en maniere van praxis op die terrein van spiritualiteit, aanleiding gee tot nuwe perspektiewe en temas. Teen hierdie agtergrond raak die deurbraak of irrupsie van die vernederdes wat dien as gesigte vir Godsontmoetings, daagliks al belangriker vir 'n GPU-pneumatologie (Fabella & Torres 1983; Gutierrez 1987:1).

4.5.1 'n Nuwe RGU-lied in 'n vreemde RGU-wêreld

Ware koninkrykslewens kan nie sonder gebede en dankseggingliede vir God se liefde gaan nie. Maar sulke liede word deur lewende mense in besondere historiese situasies gesing om RGU-raamwerke te wees waarbinne hulle die koninkryk van God se teenwoordigheid of afwesigheid waarneem (Jer.7:1-7; Mt.7:15-21). In die suid-afrikaanse konteks mag miskien gevra word hoe mense God kan dank vir sy gawes of charismata van lewe wanneer die realiteit rondom hulle een is van ontydige en onregverdigde toegediende dood. Hoe kan hulle vreugde uitstraal met die teoretiese boodskap dat God hulle liefhet, terwyl hulle terselfdertyd die lyding van ander medemense aanskou? Hoe kan hulle waarlik sing wanneer die lyding van die ganse mensdom die klanke van die lied in hulle ore doodsmoor? Hierdie vrae is steurend en diepgrondig en kan nie bevredig word met eenvoudige antwoorde wat die situasie van onregverdigheid en marginalisasie in suid-afrika onderskat nie. Maar aan die ander kant kan hierdie realiteit ook nie die lied en stem van die onbevoorregtes stil maak nie. Hierdie stand van sake benodig 'n kritiese beoordeling van baie aspekte van die soort spiritualiteit wat in baie christenkringe aanvaar word. En terselfdertyd verteenwoordig dit egter 'n *gunstige kairos*tyd van *welbehag*, dis 'n gunstige moment van verhoogde openbaring beide van God en van nuwe weë met 'n nuwe verlossingslied op die reis van getrouheid aan God se Woord (Lk.19:44; 2 Kr. 6:2) (Gutierrez 1987:7-8).

Die situasie wat geskep word deur 'n RGU-spiritualiteit se proses van spirituele bevryding - 'n proses wat die uitbuiting van andere aandurf - opper ernstige vrae in verband met sekere foutiewe benaderings tot christenlewe. 'n RGU-spiritualiteit wil mense help om met daardie benaderings te breek en op nuwe weë te gaan. Verwarring, frustrasie en verdedigingsonttrekkings is aan die orde van die dag. Maar 'n proses van her-evaluasie is ook sigbaar met nuwe weë wat geopen word. Dit alles is 'n oordeel wat gevel word deur die RGU-geskiedenis: 'n geskiedenis wat deur die verontregtes - as bevoorregtes in die Godsryk - geskep word. Maar hierdie oordeel word ook deur God gevel. Dink aan belangrike aspekte van hierdie krisis of oordeel. Die onmenslike verontregting van minderbevoorregte mense in suid-afrika is anti-evangelies en lei tot armoede en dood wat 'n situasie van geïnstitusionaliseerde geweld verteenwoordig. Armoede en verontregting beteken in feite dood. Dis 'n dood as gevolg van honger, siekte en die onderdrukkende metodes van diegene wie se bevoorregte posisie bedreig word deur enige poging om die onderdrukte te bevry (Maimela1987). Dit beteken tegelyk fisiese én kulturele dood, asook die dood van diegene in magsposisies wat wil wegdoen met alles wat eenheid en sterkte gee aan die verontregtes van hierdie wêreld. Op hierdie manier hoop diegene met mag om die verontregtes 'n makliker prooi te maak vir die ratwerke van onderdrukking (Gutierrez 1987:7-10).

Hierdie is 'n werklikheid wat in stryd is met die heerskappy van lewe wat Christus verkondig. In die bybel is die land een objek van die belofte van koninkrykslewe. God beloof aan sy kinders 'n land van hulle eie waarin hulle as die regmatige inwoners kan woon en nie as buitestaanders of vreemdelinge nie. 'n Vreemde land daarenteen is 'n plek van onreg en dood. Vir Israel is die prototipe van so 'n land, eers Egipte, later Babilon en Assirië soos in Psalm 137 - die sing van 'n sionslied in 'n vreemde land. 'n Vreemde land is een wat vyandig is en daarom as 'n gawe God se betekenis verloor het (Gutierrez 1987:7-8).

4.5.2 'n Nuwe RGU-spiritualiteit is 'n ernstige vraende teologie

Ernstige vrae dien as uitdaging aan dié soort spiritualiteit wat nog steeds baie algemeen in sommige kerklike kringe in suid-afrika aanvaar word. Sommige christene mag dink dat hierdie soort GPU-spiritualiteit tradisioneel is, maar die geldigheid van die oordeel daarvan berus op die gegewe periode vir die begin van daardie tradisie. Hierdie idee is té belangrik en betekenisvol in christenervaring om aan gewoon te word met verwysing na dit wat die begin van sodanige tradisie volg. Nietemin word daar egter net na twee eienskappe van daardie spiritualiteit en die kritiek daarop gekyk. Eerstens: feitlik álles christenspiritualiteite in suid-afrika is vir baie lank gerat vir minderheidsgroepe. Dit skyn om die alleenbasis van geslote geselekteerde groepe te wees. Vir die grootste deel is dit gekoppel aan die bestaan van religieuse ordes en kongregasies. In die eng sin van die woord omvat religieuse lewe 'n staat van perfektheid wat impliseer dat daar ander imperfekte toestande deel van christenlewe

is. St. Francis de Sales het 'n belangrike stap geneem toe hy sy *Introduction to the Devout Life*, toegeskryf het aan die leke van sy tyd. Religieuse lewe was nog altyd gekenmerk deur 'n vol en gestruktureerde vraag na heiligheid. In die ander imperfekte staat van onheiligheid word op sy beste slegs die minder eisende elemente van hierdie spiritualiteit gevind. Die weg na 'n behoorlike religieuse lewe veronderstel dus foutiewelik 'n soort van afskeiding van die wêreld en dié se alledaagse aktiwiteite – een vorm van die wel bekende *fuga mundi*: Vlug van die Wêreld. Die tweede manier vra nie vir daardie soort van poging nie, 'n weg wat bewandel kan word sonder trompetgeraas in die midde van okkupasies wat min of niks met religiositeit te make het nie. Die spiritualiteit van die leke ten tye van die opkoms van die apostoliese beweging in die eerste eeu, was 'n reaksie teen die dualisme: perfekte-imperfekte-uitkyk. Dit was ten minste 'n reaksie teen die meer rigiede aspekte van so 'n dualistiese siening, naamlik dié wat 'n vernouing en verarming van die christenlewe verteenwoordig het (Congar 1957: hoofstuk 9). Die teeneis was uitlokkend maar onvoldoende omdat die spiritualiteit van die leke nog steeds sterk gekenmerk was deur elemente wat geneem was vanuit die manier van Christenperfektheid wat gekanoniseer was deur die ervaring van monastiese en religieuse lewe. Hoewel dit nie altyd eksplisiet erken was of miskien selfs verlang was nie, impliseer so 'n dualistiese uitkyk in werklikheid twee klasse van christene, of dan twee maniere van christenlewe: 'n hoëre en 'n laere klas – soos veral in pinksterkringe se onderskeid tussen Geesgedooptes en nie-Geesgedooptes na vore kom. Die onderskeid was alreeds erken in die teologiese skole van vroeëre eeue en het aangehou om herhaaldelik regdeur die hele kerkgeskiedenis te verskyn. Hoewel in meer subtiële vorme, is dit nog steeds saam met ons vandag (Gutierrez 1987:13-14).

Sekerlik sal enige spiritualiteit wat tot minderhede beperk is onder kruisvuur kom. Dit word aan die een kant uitgedaag deur die spirituele ervaring van die verontregtes en gemarginaliseerdes (en diegene wat hulle kant kies) in hulle stryd om bevryding. Uit hierdie ervaring het inspirasie gekom vir 'n populêre en gemeenskapsvraag van die Here wat onversoenlik is met elitistiese modelle – soos onder andere in pentekostalisme. Dit word aan die ander kant uitgedaag deur die vraag van diegene wat 'n lewe leef wat gefokus is op belange van die spirituele orde en wie nou begin besef dat so 'n lewe vir hulle moontlik gemaak is, ten minste gedeeltelik, deur hulle vryheid van materiële kwellinge soos behoefte aan voedsel, behuising, gesondheid, ensovoorts. Menige godsdienstige mense wie se lewens ver verwyder is van die verontregtes en hulle omgewings is nie net onmagtig om armoede te beoefen of te verstaan nie, maar hulle verwyder hulself ook objektiewelik van hierdie mense. Derhalwe sal 'n RGU-teologie gemoeid moet wees met hierdie belange van die verarmde verontregdes in suid-afrika vandag, sonder om natuurlik die praktyk te verabsoluteer. Dit is nogal moeilik om te erken dat minderhede tot wie hierdie spiritualiteit gerig is, ook die bevoorregte minderhede van die sosiale, kulturele en ekonomiese standpunte is. Nietemin is hier 'n saak wat radikale behandeling nodig het. Dis 'n terugkeer na die bronne, 'n bereddering van die waardes wat daarin vervat is, en 'n verwerping van die loomheid en sin van gevestigde posisie wat so 'n situasie onvermydelik kenmerk. Slegs net só is dit moontlik om die kankeragtige groeisel van aspekte van spiritualiteit wat legitiem in sigself is, te verhoed (Kriel 1988; Gutierrez 1987:14).

'n Tweede eienskap van die spiritualiteit onder bespreking, en een wat ook vandag uitgedaag word, is die **individualistiese nelging**. Die spirituele reis is dikwels aangebied as 'n kultivering van individualistiese waardes as 'n weg na persoonlike perfektheid. Die verhouding met God skyn die teenwoordigheid van andere te verduister, terwyl individuele christene aangemoedig word om opgeslurp te word in hulle eie innerlikheid ten einde dit beter te verstaan en te ontwikkel. Vir hierdie rede was die spirituele lewe **die interieure lewe** genoem (Tissot 1949), wat baie verstaan het as 'n lewe wat eksklusief binne die individu geleef behoort te word. Die belangrike ding daarin was die ontplooiing van die deugdes as potensialiteite wat te doen het met die individuele en min of geen verbinding met die buitewêreld het nie. In hierdie uitkyk is die mens se bedoeling die belangrike saak. Dit is dit wat waarde gee aan die menslike aksies. Die eksterne effekte van hierdie aksies is minder belangrik. Aksies sonder enige skynbare menslike betekenis, bekom dus spirituele en heiligmakende waarde as dit gedoen word vir belangrike en legitieme motiewe (Gutierrez 1987:14-15).

Wanneer slegs enkele outentieke dimensies van koninkrykslewe ontwikkel word, dan vind daar 'n ernstige privatisering van spiritualiteit plaas. Soos wat sekere spirituele tradisies van hulle bronne af wegbeweeg het, het hulle in die beperkte kanale van die handleidings en spirituele verdrae en traktate begin vloei totdat hulle uiteindelik op dwaalspore beland het en in die proses opgedroog het soos wat toenemende strome slegs 'n individualistiese uitkyk verteenwoordig het. Die gemeenskapsdimensie inherent in alle christenlewe het slegs formaliteit geword. Hulle was onmagtig om 'n verandering te bewerk in die perspektief wat die reis na God in 'n suiwer individuele onderneming omskep het. Dus is dit nie 'n verrassing nie, dat liefdadigheid (charity) in so 'n konteks beskou behoort te word as bloot 'n ander christenwaarde wat gekultiveer moet word. Hierdie uitkyk kan natuurlik tot ongelooflike uiterstes aanleiding gee (Gutierrez 1987:15, 142). Die privatisering van spiritualiteit as manier om die navolging van Jesus te verstaan, word gewoonlik as spiritualisties of sogenaamde geestelikheid gekarakteriseer. Die naam is gebaseer op die feit dat dit min belang toon in temporele take en 'n groot mate van insensitieweheid het vir die teenswoordigheid en behoeftes van konkrete persone wat christene op hulle spirituele weg omring (Gutierrez 1987:15).

Dit lyk tereg vir Gutierrez dat 'n belangrike bron van die *spiritualiteit van vermyding*, soos genoem in die Puebla Dokument - die finale dokument van die derde algemene konferensie van die latyns Amerikaanse episkopaat - juis dié individualisme is waarvan Gutierrez praat. Individualisme opereer in feite as 'n filter wat spiritualisering of vergeesteliking moontlik maak en selfs genuanseerde stellings van 'n sosiale en historiese aard in die bybel vervlugtig. So byvoorbeeld word die sosiale dualistiese polarisering van arm-en-ryk gereduseer tot die opposisie van nederig-en-hoogmoedig as iets wat binne in die individu ter sprake is. Dit bewerk 'n spirituele deurgang wat deur die individu verinnerlik is en ook beroof is van sy historiese krag en van die reflekerende kategorieë van die objektiewe realiteite waarin individue en mense leef en sterf en stry en hulle geloof moet bevestig. Natuurlik word die betekenisvolheid van houdings soos hoogmoed en nederigheid vanuit die menslike en christen oogpunte nie ontken nie. Hier verwys ons egter nét na die spiritualistiese reduksionisme wat in sommige kringe gevind word. Hierdie soort reduksie het al dikwels plaasgevind. Dit is 'n frekwente gebeurlikheid in die interpretasie van die 'Lofsang van Maria' - daardie diepsinnige mooi uitdrukking van die spiritualiteit van die armes van Jahweh - wanneer die eksegeet sig verloor van die wortels daarvan in die lewe van Maria se samelewing, en in die finale analise in die persoonlike ervaring van die moeder van Jesus haarself (Gutierrez 1987:15, 180).

Die kombinerings van individualisme en spiritualisme verarm en verwring selfs die historiese navolging van Jesus. 'n Geïndividualiseerde spiritualiteit is onmagtig om in hierdie navolging leiding te gee aan diegene wat alreeds 'n kollektiewe onderneming van bevryding aangepak het. Ook doen dit nie reg aan die gedifferensieerde dimensies van menslike persone nie, insluitende die sogenaamde materiële aspekte wat Gutierrez in deel 3 van sy boek bespreek. Volgens Carlos Partelli (1978:25) van Montevideo, ly die ontmoeting met Jesus sigself tot 'n dagvaardiging om met 'n individualistiese lewenstyl te breek. Om Hom te volg beteken 'n nuwe weg van leef-met, deel-met, en toewyding-aan die nederiges (Gutierrez 1987:15-16, 143).

Hierdie twee eienskappe, naamlik 'n *elitistiese spiritualiteit van minderhede* en 'n *elitistiese individualistiese spiritualiteit* van die tradisionele spirituele uitkyk, verteenwoordig wat baie koninkryksmense ervaar het en nog steeds ervaar. Individualisme en beperking tot minderhede het gelei tot distorsies van geldige spirituele intuïesies en ervarings. Hulle word vandag gekritiseer, nie net in die lig van wat na vore kom vanuit 'n terugkeer tot die bronne van die intuïesies onder bespreking nie. Maar minderheidstatus en individualisme is ook vol van gevolge wat nie nou hier verder bespreek kan word nie (Gutierrez 1987:16).

4.5.3 'n Nuwe RGU-spiritualiteit is nuwe wyn in nuwe sakke

Wyn is emblematisies van die krag en vonkel van die Gees (Hd.2:13-15). Wynsakke is sinnebeeldig van mense en strukture waarin die nuwe gistende Geeswyn gestoor behoort te word. Indien ou wynsakstrukture en -mense egter verouderde *status quo* vorme wil behou, sal dit kraak en bars en die nuwe gistende Geeswyn

verlore laat gaan. Die ervaring van christene in suid-afrika vandag is só nuut en kras dat dit noop tot 'n radikale bevraagtekening van álle ou *status quo* strukture van kerklike, religieuse en christelike spiritualiteite in die land (Bosch et al 1982; Deist 1983; Gaum 1981; Kriel 1988, Maimela 1987 e.a.). Sekerlik is dit hoe elkeen voel wat streef om in solidariteit met die slagoffers van berowing en armoede te wees. Die feit dat hulle inderdaad slagoffers is, móét beklemtoon word. Want in ons gepraat van hulp aan hulle en van christenwaardes, en van hulle potensiaal as geëwangeliseerdes, word die risiko geloop om die onmenslikheid en anti-evangelistisiteit van hulle konkrete historiese situasie te vergeet. Daar is vir Gutierrez tereg 'n gróót verskil tussen die *werklike armoede* waarin groot meerderhede van mense wel leef, en die valse *geïdealiseerde armoede* wat kerke soms vir eie pastorale, teologiese en spirituele doeleindes uitdink (Gutierrez 1987:16).

Die harde werklikheid van alledaagse ervarings veroorsaak breuke met die verlede en dwing persone tot nuwe navrae: (1) Dink byvoorbeeld, eerstens, aan die feit dat soos wat die solidariteit met die wêreld van die armes groei en ryp word, ou sekuriteite inmekaarval en vaste verwysingspunte wegkruimel. Dit is steunpunte wat gewoonlik 'n sekere kalmte voorsien het in die midde van nuwe ervarings en uitdagings. 'n Groeiende onsekerheid skyn om van binne af 'n ondermyning te wees vir die patrone van spirituele lewe wat mense se vroeëre voetstappe gerig het. Baie het vir lank volgehou in hulle oorspronklike toewyding en staat gemaak op die soliede beskerming van hulle religieuse gemeenskappe, van christen-omgewings, en van besondere maniere om die lewe volgens die evangelie te verstaan. Die skok van die realiteit en pogings om in altyd voller grade daarin te gaan, het dit verduister wat eens duidelike horisonne was. Bekende weë lei nou na impasse. Diegene wat nietermin weier om ontmoedig te word, soek na meer vrugbare weë. Maar dissatisfaksie, vrees en soms selfs frustrasie is die prys wat hulle daarvoor betaal. En in elke geval is daar 'n skerp sin van onsekerheid wat miskien onvermydelik is, maar wat ook verby sal moet gaan omdat dit nie moontlik is om soliede en standhoudende spiritualiteite op onsekerheid te bou nie (Gutierrez 1987:16-17).

(2) Tweedens is die resultaat pynlike splittings in die spirituele ervarings. Persone begin om in ietwat gedigotomiseerde maniere te leef. Aan die een kant voel hulle die behoefte aan vir versekerde spirituele lewensweë, veral in die geval van miskien diegene wie meer gesistematiseerde formerings op hierdie gebied gehad het. Aan die ander kant skyn dit of die daaglikse lewe met sy eise vir toewyding op twee onbeïnvloedbare raaklyne loop. Aanvanklik het dit nie gebots met die spiritualiteite wat mense verkry het nie, maar dit het dit tog ook nie verryk nie. Op die lang duur is hierdie soort dubbelsinnige bestaan hoogs onbevredigend. By die verdwyning van die vaste punte wat veronderstel is om eenheid aan die alledaagse aktiwiteite te gee, leef persone uit die genade van gebeurtenisse wat hulle onvermoënd maak om vrugbare skakels met daardie gebeurtenisse te vestig en hulle eenvoudig net dwing om van die een gebeurtenis na die ander te spring. Hulle is daarvan oortuig dat hulle baie geleer het van solidariteit met die armes en van hulle ewangelisasiewerk onder die armes. Maar wanneer hulle probeer om hierdie persepsie tot uitdrukking te bring, dan val hulle terug op kategorieë wat toanemend vreemd en veraf skyn te wees. Die probleem spruit voort uit die feit dat hulle nie hierdie kategorieë herondersoek het in die lig van nuwe ervarings nie, of meer presies, dat hulle nie 'n ander pad het wat as plaasvervanger kan dien vir daardie een wat skynbaar nie langer meer na die doel lei nie (Gutierrez 1987:17).

'n Belangrike voorbeeld van die gebrek aan vitale eenheid wat alle spiritualiteit vereis, is die skeidings wat plaasvind aan die onderkant van alle glansryke frases en woorde, tussen gebede en aksies. Beide word as noodsaaklik aanvaar, soos wat hulle inderdaad is. Die probleem is om verbindings tussen hulle te skep. Volgens Guy (1982:43) is versoening van twee soorte teenswoordighede nodig: naamlik (1) die teenswoordigheid van die wêreld en (2) die teenswoordigheid van God, om die sleutelvraag wat elke skool van spiritualiteit moet vra, te beantwoord. Hoe word hierdie dualiteit opgelos en die twee teenswoordighede interverwant gemaak? Oplossings van welwillendheid waar alles nêr gebed saam met mense is, los nie die probleem op nie. Diegene wat hulleself in hierdie moeilike toestand vind, treur min of meer eksplisiet oor die verlies aan eenheid van hulle lewens. Baie koninkryksmense voel op een of ander manier geneig om saam met die psalmskrywer te sê: *Hieraan wil ek dink en my siel uitstort in my: hoe ek gewoond was om voort te trek met die skare, hulle gelei het na die huis van God,*

met die stem van gejubel en lof - 'n feesvierende menigte! (Ps.42:5) (Gutierrez 1987:17, 143). Maar eenheid kan nie bereik word deur een van die pole wat in spanning met mekaar is, weg te neem nie. Die herontdekking van eenheid moet eerder die resultaat wees van 'n poging om getrou te wees in beide gebed én konkrete toewydings aan God se wil in die midde van die verontregtes. 'n Outentieke eenheid is gebaseer op 'n sintese van elemente wat skynbaar ongelyksoortig is, maar wat mekaar in feite verryk. En die moontlikheid van so 'n sintese kom na vore in die eerste midde van die bevraagtekening wat gerig is op 'n besondere spiritualiteit, in die eerste midde van die krisis wat Gutierrez beskryf. Die nuwe situasie openbaar die navolging van nuwe weë wat die hoopvolle teenoorgestelde is van daardie problematiese weë wat so pas bespreek is (Kelsey 1968).

4.5.4 'n Nuwe RGU-spiritualiteit van die verontregtes ontplooi in 'n gunstige nuwe *kairostyd*

Suid-afrikaners is gekonfronteer met 'n vreemde land, 'n deurgang in die woestyn. Dis 'n tyd van toetsing en onderskeiding. In hierdie selfde land waarin God beslis nie afwesig is nie, kan die saad van nuwe RGU-spiritualiteite ontkiem. Hierdie nuwe spiritualiteite gee aanleiding tot nuwe RGU-liede aan die Here, liede gevul met 'n outentieke vreugde omdat die spiritualiteite daarvan gevoed word deur die hoop van 'n RGU-Godsrykmensdom wat bekend is met die lyding veroorsaak deur verontregting, armoede en minagting. Huidige ervarings van menige mense in suid-afrika word deur die psalmdigter tot uitdrukking gebring. Hulle vertrou op Jahweh as vesting van die onderdrukte (Ps.9:1-9). Hulle is seker dat Jahweh reg en geregtigheid lief het (Ps.33:1-3, 5). Daarom leef ons nou in 'n gunstige tyd, 'n *kairostyd*, waarin die verre Messias sê dat hy by die deur staan en klop, en as mense vir hom oopmaak sal die Gees met daardie mense maaltyd hou (Open.3:20). Nie 'n geweldadige ingang nie, maar 'n sagte klop wat vra vir houdings van verwelkoming en aktiewe waaksaamheid, van vertrou en waagmoed. Onverskilligheid, verkreeë voorregte en vrees vir die nuwe, maak mense spiritueel doof, met die gevolg dat die Messias verbygaan sonder om by hulle tot stilstand te kom. Maar daar is ook talle wat vandag sy stem hoor en poog om hulle lewensdeure vir hom oop te maak. Ons leef in 'n besondere periode van God se reddingsdaad, 'n tyd waarin nuwe spirituele roetes uitgekap word om Jesus in en deur die Gees te volg (Gutierrez 1987:19-20).

Dit is nie die onderdrukking, uitbuiting, hardheid en lyding van die suid-afrikaanse situasie wat nuut is nie, maar die wakkerwording van die onderdrukte hiervoor en 'n strewe om hulleself daarvan te bevry. Net so nuut en belangrik is die rol van geloof in die bevrydingsproses en in dié God wat deur sy Gees bevry. Ons ervaar dus vandag 'n buitengewone gunstige tyd vir alle kerke in suid-afrika (Bosch et al 1982; Deist 1983; Gaum 1981; Gutierrez 1987; Kriel 1988; Maimela 1987 e.a.) Dit is die *kairos*-dag van heil (2 Kr. 6:2). Dis ook 'n dag van solidariteit met die minderbevoorregtes se menslike regte en menswaardighede. Dis 'n tyd vir nuwe bewusthede van hulle nood, 'n tyd vir konkrete aksies van liefdadigheid. Dis 'n tyd van die hele kerklike gemeenskap se solidariteit met en verdediging van hulle regte. Ja, dis ook 'n tyd van gebed. Maar dis gebed beoefen en uitgeleef in die praxis. Maar dis dan ook 'n tyd om solidariteit en gebed te sintetiseer, sodat dit ook 'n tyd van historiese martelaarskap én van opstanding kan word. Toewydende getuigenis tot die dood is die bewys van God se RGU-opstandingskragte vir alle mense (Gutierrez 1987:22; Kelsey 1968).

Hierdie nuwe weg is natuurlik nie heeltemal nuut nie. Die huidige ervaring van lyding, martelaarskap én opstanding in suid-afrika, roep ons almal om terug te keer tot die vernaamste bron van alle spiritualiteit: die bloedbevleete ervaring van die vroeë verrese christengemeenskap wat deur die opstanding sterk geword het in die gesig van die imperiale magte van daardie dag (Bouyer 1963:190; Gutierrez 1987:23). Die bespreking van vroeë en krisisse kan nie die totale realiteit van die navolging van Jesus deur die Gees in suid-afrika dek nie. In feite is hulle nie eers die mees verteenwoordigende elemente van daardie navolging nie. Hulle verteenwoordig bloot 'n spirituele pad wat bewandel moet word en 'n prys wat betaal moet word vir dit wat fundamenteel is: die erkenning van die tyd van heil waarin suid-afrika nou leef (Ps.42:11; 43:3-4). Die houding van diegene wat glo dat hulle kan voortgaan om te steun op kerke vir die onderhoud van hulle voorregte is aan die verander, maar so is ook die houding van diegene wat begin om na kerke te kyk as inrigtings wat aan die verlede behoort. Ons is nie nou in die aand van die kerkgeskiedenis nie, maar aan die begin van 'n nuwe RGU-dag van geleenthede vir evangelisasie

soos nog nooit tevore nie. Hierdie is nie 'n naïewe optimisme nie. Juis in die lig van die werklike wrede vryheidstryd, die uitputting, frustrasies en dies meer, is daar nogtans veranderinge wat reeds plaasgevind het en nog steeds daaglik besig is om plaas te vind. Juis as gevolg van die groot prys wat alreeds betaal is, voel die huidige situasie nuwe lewe, openbaar dit nuwe paaie wat gevolg kan word, en voorsien dit rede vir diepgrondige vreugde (Gutierrez 1987:24-25).

Die verkwistende offervaardigheid wat soms met eie bloed gepaard gegaan het in suid-afrika, maak die nasie vrugbaar en konfronteer die h le kerklike gemeenskap met eisende, maar terselfdertyd veel belowende momente in die kerklike geskiedenis. In die gesigte en hande van die beroofdes is die Messias in en deur sy Gees besig om hard aan die gemeenskapsdeure te klop. Deur die voeding van die verontregtes se hoop - soos wat Romera dit as sy pastorale missie beskou het - sal kerke die uitnodigings na die bruiwofsmal aanvaar? Weet ons werklik hoe om van ons gunstige geleenthede tot evangelisasie gebruik te maak? Solidariteit, gebed en martelaarskap tel bymekaar tot 'n tyd van saligheid en oordeel, 'n tyd van genade en strenge eise, 'n tyd van hoop bowe-al (Gutierrez 1987:25).

4.5.5 'n Nuwe RGU-spiritualiteit van Liefde

Die periode wat nou in suid-afrika beleef word is gevul met vrae, baie perspektiewe en impasses en nuwe weë met leiding en hoop. Vir hierdie rede is 'n vuurproef ook nodig waarin nuwe en verskillende maniere van die dubbele navolging van die opgewekte Jesus deur die Gees ontwikkel kan word. Die woord verskillend beteken eintlik behoorlik paslik vir suid-afrika en gevorm deur die werklike ervarings in suid-afrika. In hierdie land het die pyn wat gevoel is weens die ellendigheid van die verontregtes en die wreedhede waaraan hulle onderwerp is, maar ook die liefde van God wat spesiaal brand in diegene wat hulle lewens gegee het uit liefde vir hulle medemens, 'n verterende vuur geword wat die ongelyksoortige elemente van ons suid-afrikaanse realiteit en geskiedenis saamsmelt. Vanuit hierdie aksie - wat slegs skynbaar destruktief is in soverre as wat dit in 'n basiese kreatiewe werk ook bereik word - kom die nuwe RGU-spiritualiteite na vore soos goud wat deur vuur gelouter is (Open 3:18). As ons dit wat huidiglik plaasvind verwerp en as ons nie eers gewillig is om saam met ons wapens en bagasie verteer te word nie, dan bly ons vasgevang in dit wat sekondêr en anekdoties is en miskien selfs vasgevang in die deformiteit en perversiteit wat kenmerkend is van dit wat vandag in suid-afrika gebeur. Ons verkies 'n selfsugtige loomheid met betrekking tot konstantheid, 'n illusie met betrekking tot hoop, die eer van wêreldse tierlantyntjies met betrekking tot 'n diepgrondige getrouheid aan die kerk, giere met betrekking tot die ware nuwe, 'n outoritarianisme met betrekking tot die morele outoriteit en diens, en 'n kalmerende verlede met betrekking tot 'n uitdagende hede. In kort, ons verkies mammon eerder as die God van Jesus Christus in die krag van die Gees (Gutierrez 1987:26).

4.5.6 'n Nuwe RGU-spiritualiteit is 'n historiese navolging van Jesus deur die Gees

Alle groot spiritualiteite is verbind met die groot historiese bewegings van die eeue waarin dit geformuleer was. Hierdie skakel moet nie verstaan word in die sin van meganiese afhanklikheid nie, maar die navolging van Jesus deur die Gees is iets wat diep penetreer in die koers van menslike geskiedenis. Dit is byvoorbeeld waar van die mendikaanse spiritualiteit wat gebore was in 'n tyd toe, ongeag skynbare goeie gesondheid, die eerste kieme van 'n krisis vir die christendom ge nkubeer was. Die nuwe spirituele weg was sterk verbind aan daardie bewegings van die armoediges wat 'n sosiale en evangeliese reaksie verteenwoordig het teen die rykdom en krag wat die kerk op daardie tyd bekom het. Die tyd van die pouslikheid van Innocentius III (1198 - 1216) het die kerk se hoogtes van politieke mag en welvaart duidelik getoon. Sonder aandag aan die historiese konteks waarin Francis van Assisi en Dominic Guzm n 'n apostolaat ontwikkel het en hulle evangeliese getuienisse gedra het, is dit onmoontlik om  f die volle betekenis van die mendikaanse orde  f die resepsie en weerstand wat hulle ervaar het te verstaan (Gutierrez 1987:26).

Dieselfde geld vir Ignatius van Loyola. Sy spiritualiteit het as konteks die transissie tot die sogenaamde moderne eeu. Die verbreiding van die bekende wêreld deur geografiese ontdekking, die bevestiging van menslike rede wat uitdrukking gevind het in die geboorte van eksperimentele wetenskap, die verlenging van die skopus van menslike subjektiwiteit in religieuse sake – soos getoon deur die protestantse reformatie – was konvergerende verskynsels wat gelei het tot 'n nuwe weg van verstaan van die rol van menslike vryheid. Dit was nie 'n blote toeval dat vryheid wat gëng was op die diens van God en andere, 'n sentrale tema in Ignatiaanse spiritualiteit sou wees nie. Voorbeelde kan vermenigvuldig word soos byvoorbeeld Johannes van die Kruis en Theresa van Avilla en hulle verhouding tot die hervorming in die katolieke kerk, en baie andere. Al hierdie voorbeelde bevestig maar net wat alreeds gesê is: die konkrete vorme van die navolging van Jesus deur Geeskrag is verbind met die groot historiese bewegings van 'n praktiese eeu (Gutierrez 1987:26-27).

'n Begrip van daardie konstante stel ons in staat om te verstaan wat besig is om voor ons oë ook in suid-afrika te gebeur. Miskien het ons 'n gebrek aan die perspektief wat benodig word om te besef wat besig is om plaas te vind, net soveel soos wat die onmiddellikheid van gebeure die afstand wat benodig word, onmoontlik maak. Die gebeurtenisse is nietemin daar, en ons het begin om die veranderinge te aanvaar. Die deurbraak van die armoediges en verontregtes is besig om uitdrukking te vind in die bewussyn van die identiteit en die organisering van die onderdrukte en gemarginaliseerdes in suid-afrika. In die toekoms sal die suid-afrikaanse samelewing geoordeel en getransformeer word in terme van die armoedige verontregtes. Hulle is die mense wat in hierdie vreemde land van die dood soek na wat G. Garcia Márquez (1983:28) die utopia van lewe noem in sy toespraak toe hy die nobel prys gekry het. Met onderdrukking, berowing en verwerping is ons respons lewe. Dit is 'n nuwe en blink utopia van lewe, waar niemand kan besluit hoe andere sal sterf nie, waar lewe seker sal wees en geluk moontlik, en waar diegene wat veroordeel is tot 'n honderd jaar van eensame opsluiting finaal en altyd 'n tweede kans op hierdie aarde sal vind nie (Gutierrez 1987:27).

In 'n soeke na hierdie utopia het die hele mensdom met al die tradisionele waardes en die rykdom van resente ervaring 'n rigting ingeslaan op 'n pad om 'n wêreld te bou waarin persone meer belangrik is as dinge en waarin almal met waardigheid kan leef, 'n samelewing van menslike vryheid respekteer wanneer dit in die diens van 'n egte algemene goedheid vir almal is, en geen soort van dwang uitgeoefen word nie, van watter bron ook al (Gutierrez 1987:27). Dit alles word die historiese proses van bevryding genoem en met al die idees en voortvarendhede daarvan is dit besig om die hele suid-afrika oor te neem. Die proses het slëgs maar net nog begin. Die vooruitgang daarvan is nie triomfantlik nie, nie sonder struikelblokke vir die applous van die hele wêreld nie, dit reik nie uit na alle hoeke van die suid-afrikaanse landskap of al die hoekies en skrefies van die lewens van diegene wat daar leef nie. Nietemin is ons in die teenwoordigheid van 'n koherente en dinamiese beweging wat die beste en mees belowendste in die mense van suid-afrika uitbring (Gutierrez 1987:27-28).

Ook is die beweging in beginsel nie bewegings binne kerke nie. Dit is eerder iets wat besig is om plaas te vind in die geskiedenis van die suid-afrikaanse bevolking as 'n geheel. Vir daardie einste rede behels die beweging egter kerke, en is dit gereflekteer in kerke. Die beweging is 'n verrykende een wat sy onvermydelike merk laat op die wêreld waarin kerke leef en waarin dit 'n sakrament van saligheid moet wees en 'n gemeenskap van getuïenisse tot die lewe van die verre Christus deur die Gees. Dit is 'n stryd van die armoediges om bevryding, en verteenwoordig 'n bevestiging van hulle reg op lewe. Die armoede wat die mense lei, beteken dood: 'n vroegtydige en onregverdigte dood. Dit is op die basis van hierdie bevestiging van lewe dat die armoediges en verontregtes van suid-afrika poog om hulle geloof te leef, die liefde van God te herken, en hulle hoop te verkondig. Binne hierdie worstelinge met hulle baie vorme en fases, is 'n onderdrukte en gelowige mensdom toenemend besig om nuwe weë van christelike lewe te skep, dis 'n totaal nuwe RGV-spiritualiteit. Suid-afrikaanse christene sal dus ophou om verbruikers te wees van spiritualiteite wat ongetwyfeld geldig is, maar wat nie te min ander ervarings en ander doelwitte reflekteer nie, want hulle is besig om hulle eie weg uit te kap om getrou te wees beide aan die Messias en aan die ervarings van die armste armoediges (Gutierrez 1987:28).

Hierdie historiese beweging met sy fokus op die bevrydingsproses is werklik die terrein waarop die mensdom se spirituele ervaring gevestig is soos wat dit die reg om te leef, bevestig het. Dit is die grond waarin die response daarvan tot die gawe van geloof in die God van lewe wortel vat. Die armoede wat dood bring vir die armes is nie langer meer 'n motief vir goedkeuring met betrekking tot die toestande van die teenswoordige bestaan nie, ook ontmoedig dit nie die suid-afrikaanse christene in hulle aspirasies nie. Die historiese ervaring van bevryding wat hulle nou begin om te hê, toon aan hulle of herinner hulle aan iets diep onder in hulleself: dat God wil hê dat hulle moet leef (Gutierrez 1987:28). Lesings in die lig van geloof wil hê dat ons moet verstaan dat deurbrake van die verontregtes in die suid-afrikaanse samelewing en kerke, in die finale ontleding deurbrake is van God deur die Gees in ons lewens. Hierdie deurbrake is die vertrekpunt en ook die dryfkrag van die Gees in alle nuwe spiritualiteite. Daarom wys dit aan ons die weg van die Gees uit wat lei tot die God van Jesus Christus as gesalfde Messias wat sy Godsrykmensdom self met dieselfde Gees tot konkrete deelname om die evangelie aan die armes te bring en aan gevangenes vrylating, om die aangename jaar van die Here te verkondig (Lk.4:28-29) (Gutierrez 1987:28-29).

4.5.7 'n Nuwe RGU-spiritualiteit van lewe

Volgens Deuteronomium 30:19 is lewe 'n keuse. Dit mag miskien ietwat roekeloos lyk om te praat van 'n spiritualiteit wat vorm aanneem in die midde van die suid-afrikaanse verontregtes. Maar dit is presies wat besig is om te gebeur. Miskien is sommiges verras omdat hulle aan die bevrydingstryd dink as iets wat plaasvind in die sosiale en politieke sfere, en aldus in 'n gebied wat niks met die spirituele te doen het nie. Dit is duidelik dat alles hier berus op dit wat iemand as spiritueel (geestelik) verstaan. Hoewel ons spiritualiteit nie hier definieer nie, is dit vir die oomblik genoeg om te sê dat die proses van bevryding 'n globale een is en dat dit alle dimensies van mense se alledaagse lewe affekteer. Natuurlik is hierdie een van die vroegste insigte wat ten bate van die bevrydingsteologie ontwikkel is (Gutierrez 1987:29, 146; 1988:36-37, 143-144). Die verontregting waarin die groot meerderheid van suid-afrikaners leef is egter nie eenvoudig net 'n sosiale probleem nie, dit is 'n menslike situasie wat diepsinnige uitdagings rig tot die ganse christenbewussyn (Gutierrez 1987:29).

Verrassings kan ook voortspruit uit die idee dat die onderwerp van die ervaring wat aanleiding gee tot 'n spiritualiteit volledige samelewings insluit, en nie individue is wat apart staan en tot 'n mate geïsoleer is nie. Die radikale en gedifferensieerde maar holistiese aard van sodanige universumgerigte spiritualiteite lê spesifiek aan die basis van 'n RGU-spiritualiteit, en word elders in hierdie proefskrif meer volledig bespreek. Wat vandag onder ons gebeur verteenwoordig egter 'n vertrekpunt vanaf die tradisionele gebaande weg, en dwing ons om te besef dat die dubbele navolging van die verre Jesus nie langs 'n privaat roete is nie, maar dat dit 'n deel is van 'n allesomvattende geïntegreerde kollektiewe onderneming in en deur die krag van die Gees. Op hierdie manier herwin ons die bybelse verstaan van die ganse mensdom se reis in 'n soeke na God. 'n RGU-spiritualiteit wat gebore behoort te word in suid-afrika, is die spiritualiteit van kerke vir die armes (Keane 1983:116 e.v.), die spiritualiteit van kerklike gemeenskappe wat poog om hulle solidariteit met alle armoediges in die wêreld effektief te maak. Dit is 'n kollektiewe kerklike én nie-kerklike spiritualiteit wat, sonder om enigiets van hulle radikale en gedifferensieerde universumgerigte perspektief te verloor, tog ook gestempel is met die religieuse én irreligieuse uitkyk van geëksploteerde individue, bevolkings en samelewings. Die reis is een wat onderneem word deur die hele RGU-mensdom van God. Die land van onderdrukking word agtergelaat sonder illusies maar met konstantheid soek dit sy weg in die midde van die woestyn. Dit is 'n nuwe RGU-spiritualiteit as gevolg van die liefde van die Here deur die Gees wat ons dring om leweloosheid te verwerp en ons tot kreatiwiteit te inspireer, wat in sigself altyd nuut is. In hierdie navolging van Jesus deur die krag van die Gees word die sentrale drama uitgespeel in die dialektiek van dood wat deur lewe gevolg word. In hierdie dialektiek en in die oorwinning van die verre Jesus is die God van ons hoop geopenbaar deur die Gees. Hierdie is 'n diepsinnige en streng spiritualiteit van paasfees. Dit hou in gedagte al die dinge wat die verontregtes eksploiteer en marginaliseer, en dit trek sy krag vanuit die oorwinning teen die ontydige dood wat daardie situasie behels (De Las Casas 1978:38). Dit beliggaam

die oortuiging dat lewe, nie dood nie, die finale woord het. Die navolging van Jesus deur die Gees voed op die getuigenis van die opstanding, wat beteken die ironiese dood van die dood, en op die bevrydende pogings van die armoediges om hulle onbevraagtekende reg op lewe te bevestig (Gutierrez 1987:30). Die verwantskap tussen 'n onderdrukkende sisteem en die God wat bevry, tussen dood wat skyn om die opperhand te hê en die God van lewe, oorskadu 'n weg van die navolging van Jesus deur die Gees, en om sy dissipels te wees onder die heersende toestande in suid-afrika. Jesus moet nie onder die dode gesoek word nie, hy leef! (Luk 24:5). Om hom onder die lewendes te hou is om die lewe te kies, soos die boek van Deuteronomium sê. Hierdie keuse is die basis van alle spiritualiteitservarings wat die weg aanwys tot nuwe RGU-weë in die dubbele navolging van Jesus wat in en deur die krag van die Gees in suid-afrika opgewek is (Gutierrez 1987:30, 146; Kriel 1988:13-144).

4.5.8 'n Nuwe RGU-spiritualiteit in die maak van ons eie spirituele ervaring van die mensdom

Op die oomblik berus die moontlikheid van 'n tweeledige navolging van Jesus deur die Gees vir baie suid-afrikaanse christene op hulle vermoë om hulle eie spirituele ervarings saam met die verontregtes mee te maak. Dit vereis van hulle diepgaande bekerings (Gutierrez 1987:30 e.v.), 'n *metanoia* volgens Keane (1983:111 e.v.). Hulle word gevra om hulle eie ervarings te maak van dit wat die armes van God het en van God se wil dat elke menslike wese lewe moet hê. In die verlede het christene in een of ander spirituele skool ontluk, soos byvoorbeeld sendelinge, waar hulle gevoel het dat dit vir hulle nodig was om hulle eie ervarings tot mense te kommunikeer en aan die mense die pad uit te wys van sogenaamde paslike christelike lewens. Vandag word hulle egter geroep om die houding van die verlede om te keer. Die evangelisasie potensiaal wat die Puebla dokument in die armoediges en onderdrukte raaksien, dui implisiet op een bron van daardie krag en vermoë om die christenboodskap te verkondig. Daardie bron is presies die spirituele ervaring waartoe die openbaring van God se voorkeur vir blote RGU-koninkryksmense (Matt 11:25) aanleiding gee. Dit is in hierdie ontmoeting met die verre Messias in die opstandingskrag van sy Gees, dat christene waarvan daar in 'n RGU-spiritualiteit sprake is, hulle eie moet maak (Gutierrez 1987:30-31; Kriel 1988:13-144; Maimela 1987).

Die spirituele behoefte is nie net om te besef dat die ervaring van mense vroeë en uitdagings opper vir die spiritualiteite van hierdie christene nie. Vir 'n tyd kon dit miskien die geval gewees het. Baie van dié wat deur religieuse geloftes gebind is, het byvoorbeeld uitgedaag gevoel deur die werklike ellendes van die verontregtes en gemarginaliseerdes. Hulle het vir hulself afgevra wat die betekenis sou wees van hulle eie belofte om 'n armoedige lewe te leef in die aangesig van so 'n situasie. Die vroeë was legitiem en het 'n sensitiwiteit getoon wat volkome respek verdien. Op die oomblik is die situasie egter 'n meer inklusiewe een wat veel dieper reik. Ons is nie langer meer gekonfronteer met geïsoleerde vroeë nie, hoe deurdringend ook al. Iets meer sistematies is besig om te verskyn wat die skeiding weerstaan: hulle vorm 'n organiese geheel. In hierdie raamwerk word die religieuse geloftes besig om hulle volle betekenis te herwin. Hierdie nuwe spiritualiteit nooi christene uit om hulle bekende wêreld waarin hulle lank gewoon het, te verlaat. Dit het baie suid-afrikaners gerig om hulle eie spirituele tradisies te herlees. Bowe-al is dit 'n vraag om ons eie wêreld van die verontregtes te skep en hulle manier van lewe uit hulle verhouding met Christus te omskep in die konkrete historiese praxis van Jesus self (Gutierrez 1987:31, 146). Anders bewandel ons 'n pad wat bloot net weer parallel is met dié een wat deur die onderdrukte bewandel word. Dan sal ons moet probeer om brûe te bou wat hierdie twee weë konnekteer: brûe van liefde en toewyding aan die geëksploteerdes, vriendelike verhoudings met sommiges van hulle, feesviering van die avondmaal met hulle, ensovoorts. Dit alles sal ongetwyfeld verdienstelike pogings wees, maar dit is inadekwaat omdat sulke verbindings nie die feit verander dat die paaie slegs parallel is nie. Op die oomblik is die spirituele ervaring van die verontregtes té radikaal en té komprehensief in skopus om slegs net daardie soort van aandag te verdien. Daarom vra 'n RGU-spiritualiteit dat christene daardie ervaring hulle eie moet maak. Dit is die belangrike saak. Enige ander respons sal 'n halfweg-respons wees.

Vir diegene wat vasgevang is in spesifieke spirituele tradisies, beteken ingang tot die ervaring van die verontregtes die verwerping van eie tradisies en die opname van die verontregtes se tradisie. Die navolging van

Jesus deur die Gees is regdeur die geskiedenis van christengemeenskappe op ryke verskeidenhede van maniere beoefen. Hierdie maniere verteenwoordig ervarings wat ons eenvoudig net nie kan agterlaat nie. Daardie ou tradisies moet eerder ten bate geneem word om die moderne kontemporêre spirituele ervarings van die verontregtes te verryk. Maar die weiering om die verontregtes te verryk sal 'n soort gierigheid op die gebied van spiritualiteit tentoonstel. Verdermeer sal so 'n gierigheid teen die ontroue eienaars gedraai word. Hulle spirituele rykdom sal bederf raak en hulle waarde verloor as dit onder die matras gehou word. Dink aan die gelykenis van die begraaftalente/ponde (Mt.25:14-30; Lk.19:11-44).

Die geloof en hoop in die God van lewe wat skuiling bied in die situasie van die dood en die stryd van die lewe waarin die verontregtes in suid-afrika nou leef, dwing ons om prakties uit hulle fontein te drink as ons getrou aan Jesus se pneumatologiese RGU-praxis wil wees. Dit is die water waarvan aartsbiskop Romero gedrink het toe hy gesê het dat hy deur sy eie mense tot Christus bekeer het (Gutierrez 1987:32). As hierdie verandering eers plaasgevind het, dan kon hy nie anders as om sy eie navolging van Jesus te sien as 'n noue verbintenis met die lewe en dood van die Salvadoriese (latyns amenkaanse) samelewing wie se lyding en verwagtings ons almal in ons harte dra nie. Sy spirituele lewe het die weë van individualisme verwerp en hy het daarenteen begin om voeding te put vanuit die ervarings van 'n hele volk. Dit is waarom hy weke voordat hy vermoor is kon sê dat sy lewe baie bedreig was. Maar as 'n christen glo hy nie in die dood sonder die opstanding nie. En as hulle hom doodmaak sal hy weer in die mense van Salvadore opstaan. Dit het hy nie hoogmoedig gesê nie, maar so nederig as wat hy kon. As biskop van Rome is hy later wel deur die magte van die staat gedood. Biskop Pedro Casaldàliga het 'n aangrypende gedig geskryf oor aartsbiskop Romero se dood (Gutierrez 1987:32, 144,147; Cabestrero 1981:191-192).

Alle mense het almal dieselfde roeping: om op te staan tot die lewe met alle verontregte mense in hulle verskillende spiritualiteite. Dit impliseer 'n dood met betrekking tot die beweerde *spirituele weë* wat deur individualisme op een of ander manier geskep word, maar wat in feite tot 'n impasse lei. Dit veronderstel ook 'n geboorte tot nuwe weë om dissipels van die verrese Jesus Christus deur Geeskrag te wees. Hierdie nuutheid trek sy krag vanuit die bybel en vanuit die beste in die geskiedenis van spiritualiteite en is in hierdie opsig diepgrondig tradisioneel. So is die ervaring van die verontregtes in suid-afrika. Hulle het 'n outentieke spirituele ervaring, 'n ontmoeting met die verrese Messias in en deur die krag van sy Gees waarmee hyself gesalf is, wie vir hulle 'n RGU-weg uitwys om te volg. Dit bring ons by die dimensies van 'n volle spiritualiteit. Dis dimensies wat ook deel is van die spirituele weg wat nou vir suid-afrika oopgemaak is.

4.5.9 'n Nuwe RGU-spiritualiteit van kiesmoontlikheid en kiesvryheid

Die nuwe RGU-spiritualiteit in terme van die dubbele navolging van Jesus se Geesdeurbrake in die aangesigte van die verontregtes, is 'n sentrale tema in die nuwe testament waar die basiese eienskappe daarvan vanuit verskillende hoeke belig word. Om egter die betekenis van 'n nuwe RGU-spiritualiteit te bepaal, moet daar allereers na die bybeïse bronne gegaan word, maar natuurlik sonder om die dialoog met spirituele tradisies te verwaarloos. Ware dissipelskap is gewortel in die ervaring van 'n ontmoeting met Jesus Christus in en deur die krag van die Gees. Dit is Geesontmoetings met die verontregtes, Geesontmoetings met vriende, want die Messias noem ons nie langer meer diensknegte nie, maar vriende (Jh.15:15) waarin Christus self die inisiatief neem en dis die vertrekpunt vir 'n nuwe spirituele reis. Dis 'n wandeling van vryheid in die Gees (Rm.8:4). Die soeke na God is 'n wandeling in vryheid. Johannes van die Kruis beklemtoon hierdie vryheidswandeling in sy: *Ascent of Mount Carmel* (1964). En ongeveer by die middel van daardie opdraand na Karmel, verduidelik hy: 'Here there is no longer any way, because for the just man there is no law.' RGU-spiritualiteite is die terreine waarop God se koninkryksburgers hulle vryheid in en deur die kragte van die Gees beoefen (Rm.8:21). Hierdie Geesbewerkte vryheid moet egter tot diens van andere gestel word (Gal.5:13). Dit impliseer vakleerlingskappe wat voortgesit kan word slegs in die gang van 'n reis wat weer op sy beurt die totale beweging is van die ganse RGU-mensdom wat nes die *verlore seun* sy afvalligheid bely, opstaan en na sy vader teruggaan (Lk.15:18). In alle waarheid is die

soeke na God die uiteindelijke betekenis van enige en elke spiritualiteit.

Ontmoetings met Christus se opstanding uit die dood en bedieningslewe in die Gees, is terugreise na die Vader: dit is die dimensies van elke wandeling in die Gees volgens die bybel. Hoewel die bybel teoreties benader kan word, moet dit volgens RGU-spiritualiteite veral benader word vanuit mense se praktiese ervarings as gelowiges en lede van kerke - dit wil sê, induktief vanuit die praxis. Hiermee is Maimela (1987:143e.v.) dit eens. Dit is in die lig van daardie ervarings wat bevrydingsteoloë hulle vrae stel. Natuurlik kan teologiserings en prakserings in die werklikheid induktiewelik vanuit die praxis na die teorie beweeg - mits die situasionele konteks dit vra. In 'n RGU-model van spiritualiteit kan die orde egter ook omgekeer word: deduktiewelik vanaf die teorie na die praxis - en dit behoort soms inderdaad ook so gedoen te kan word (E van Niekerk 1985:89-102). Dis in hierdie opsig dat 'n RGU-model 'n korrekatief kan wees op bevrydingsteologie se eensydige induktiewe metodologie.

Natuurlik opper die bybel sy uitdagings. Die bybel is nie 'n passiewe stoor van antwoorde op ons vrae nie. Inderdaad lees ons die bybel, maar ons kan ook sê dat die bybel ons lees - daar is daarom 'n dialektiese verhouding. In baie gevalle moet ons eie vrae geherformuleer word. In die evangelies gebeur dit dikwels met diegene wat Jesus nader. Toe daar byvoorbeeld vir Jesus gevra word wie ons naaste is, het hy die terme van die vraag omgekeer tot 'n teenvraag oor wie van die drie dan die gewonde se naaste was (Lk.10:29, 36) (E van Niekerk 1985:136-160). Die Woord van die Here is altyd nuut. Dit is 'n uitdaging wat ons lewens radikaal kan verander. Dis 'n genade wat ons uit ons slaap wakkerskud. Dis 'n antwoord wat nie deur ons vrae vasgebind kan word nie. Dit is met hierdie besef wat ons die bybeltekste benader. 'n Aanhoudende studie van die bybeltekste sal ons help om die diepgrondige betekenis van die ervaring van christene vandag in suid-afrika te verstaan.

4.5.10 'n Nuwe RGU-spiritualiteite is praktiese Geeswandelings

Inisiële RGU-Geesontmoetings met die opgewekte Messias, is die beginpunt van 'n navolging of RGU-dissipelskap in en deur die Gees. Die reis wat daaruit voortvloei is wat Paulus 'n wandeling in die Gees noem (Rm.8:4). Dit is ook die kruks wat in RGU-teologieë, spiritualiteit genoem word (Gutierrez 1987:54). Maar die moontlikhede van afdwalings, moet nie die oog afhaal van dit wat Paulus 'n wandeling volgens die Gees noem nie. Dit impliseer lewens wat ten volle gepas is vir alle RGU-Godsryknvolgers van Christus deur die Gees. Navolgers van die Geesgedoopte Messias, lewe in en deur en volgens dieselfde Gees wie sêlf vryheid, liefde en lewe is uit die dood. Jesus beloof sêlf aan ons die Gees wat ons moet vergesel op die pad wat ons in alle waarheid wil lei (Jh.16:13). Die teenwoordigheid van die Gees sit die ganse RGU-mansdom van die messiaanse wêreld in beweging vir hulle soeke na God. Hoewel lewe volgens die Gees 'n tema is regdeur die nuwe testament - en ook tot 'n groot mate in die ou testament - maak Gutierrez hoofsaaklik van Pauliniese tekste gebruik omdat hy skynbaar die volste en diepgrondigste behandeling van die onderwerp gee, hoewel hy die een is waarmee geleerdes die minste in ooreenstemming is. Vlees, gees en liggaam is terme in sy geskrifte wat 'n definitiewe merk op die christenlewe en denke gelaat het. Dié woorde dra veelvuldige en ingewikkelde betekenis wat ook oorvleuel en van mekaar losgeknoop moet word. Maar terminologiese ontledings is nie genoeg nie, tensy ons ook die grondfiguur van Pauliniese teologie in ag neem, sal ons nie die betekenis van hierdie drie idees ten volle begryp nie. 'n Benadering deur middel van Pauliniese teologie sal ons ook help om ons interpretasie buigbaar te hou en verhoed om realiteite wat vloeibaar en by tye ontwykend is, te verabsoluteer. Gutierrez behandel dan Romeine 8 en Galasiërs 5 waarin 'n briljante sintese is van die navolging van die opgewekte Jesus as 'n lewe volgens die Gees (Gutierrez 1987:54-71). Hierdie nuwe RGU-spiritualiteit sluit aan by 'n nuwe RGU-Godsryk en die Gees, soos in die volgende hoofstuk verduidelik.

HOOFSTUK 5: 'N NUWE RGU-GODSRYK EN DIE GEES

5.1 Inleiding: 'n Nuwe RGU-Godsryk

Die *koninkryk van God* staan *sentraal* in die *hele bybel* (Bright 1953:221; Heyns 1986:63; König 1971:13-15). Die Godsryk is die *eksplosiewe wêreldvernuwende krag* van God, dis 'n *wêreldomvattende werklikheid* in solidariteit met die *héle skepping* se nood en ellende, wat sy klimaks vind in 'n *verlange na die koms daarvan* (Heyns 1986:58-59). Jesus Christus is die Godsryk in konkrete lewende lywe (*outobasileia*) (König 1985:82, 148). Jesus se ganse aardse bediening in en deur die krag van die Gees het rondom die Godsryk gewentel. Aangesien Jesus 'n Godsryk verkondig het wat nie *uit* en nie *van* hierdie wêreld is nie, maar *ná* hierdie wêreld moes kom, bewys beslis dat hierdie Godsryk juis *vir* hierdie wêreld bedoel is (Heyns 1986:60). Jesus bring nie 'n nuwe koninkryk nie, maar dit is 'n reeds bestaande ryk wat in Jesus se tyd op nuwe RGU-wyses naby sy toehoorders gekom het. Hierdie Godsryk kom *midde-in* die wêreld (Lk.17:20-21) van honger, pyn en dood. Die essensie van hierdie Godsryk is dat dit *onafhanklik* is van die fluktuasies van bestaande wêreldordes (Goppelt 1981:45, 69).

Die Godsryk staan *sentraal* tot *alle lewe* in God se RGU-universum. Alles in God se RGU-skepping is aan die Gees se RGU-Godsryk verwant, daarvan *afhanklik*, *straal* daarvandaan *uit*, en is daaraan onderworpe (Goppelt 1981:43; König 1971:13-14). Dit is in die lig van hierdie *sentraliteit* dat 'n RGU-Godsryk die sentrale fokuspunt van *alle RGU-koninkryksteologieë* behoort te wees. 'n RGU-Godsryk is die kern van God se ganse RGU-universum. Hierdie RGU-Godsryk is 'n pneumatologiese ryk, en omvat daarom *alles* - ook *alle kerke*, godsdienste, sendingaksies en geskiedenis. Dit sluit in die geskiedenis van Jesus as mens én die geskiedenis van *alle ander mense en wêreldes*. Daarom is 'n RGU-Godsryk die hoofdoelwit waarna *alle RGU-geskiedenis* mik, dis die RGU-belonings vir *alle mense*, dis die RGU-norms waarby menslike gedrag bepaal word, asook totaal nuwe RGU-ordes wat van ewigheid tot ewigheid met immerteenswoordige eskatologiese RGU-brandpuntinslae inbreek op elke hede om mense op te roep tot God se ewige alomvattende, allesoorkoepelende en allesinvullende RGU-heerskappy in en deur die RGU-kragte van die Gees (Bright 1953:223; Schrage 1982:22e.v.; Wendland 1970:4). Vir 'n RGU-Godsrykteologie, is die Gees sêlf die Godsryk!

Vanuit hierdie lewendgewende pneumatologiese *sentraliteit* van die Godsryk, behoort dit nie vreemd te wees nie, dat al die *beperkinge van die tradisionele eng beelde van die Godsryk*, deur *RGU-ryksgestaltes* uitgebrei word tot die verste RGU-omvang van die Gees, en daarom vanuit *RGU-beginsele en gedagtes oor die Godsryk* vertrek. Só sal 'n radikaal nuwe *RGU-navorsing* van die Gees (hoofstuk 1), fokus op 'n nuwe pentekostalisties-charismatiese *RGU-problematologie* in die verstaan en vertolking van die Gees en Geesdope (hoofstuk 2), en ontwikkel tot 'n nuwe reeks *RGU-pneumatologieë* van die Gees (hoofstuk 3), met 'n bykomstige nuwe *RGU-spiritualiteite* in en deur die vele *RGU-kragte van die Gees* (hoofstuk 4), om totaal nuwe *RGU-rykskonsepte* in en deur die kragte van die Gees te ontgin en in die konkrete werklikheid te vergestalt (hoofstuk 5), sodat daar uiteindelik nuwe *RGU-Geesdoopmodelle* vir verskeie *RGU-pentekostalismes* gekonstitueer en ontwikkel kan word in teorie en praxis. Hierdie hoofstuk benadruk die daarstelling van 'n totaal nuwe *RGU-koninkryksgedagte*. Onmiddellik saam met die *Godsryksgedagte* kom *kerke en religieë* op die voorgrond. Wat is die *kerk* en wat is die *koninkryk*, en wat is die verwantskap tussen hierdie twee teologies-filosofiese groothede. Hierdie vrae word vorentoe in groter besonderhede beantwoord.

5.1.1 Die RGU-Godsryk en kerke is onlosmaaklik

Onmiddellik saam met die *Godsryksgedagte* kom *kerke* op die voorgrond. Let wel: in 'n *RGU-koninkryksopset* is daar nie sprake van *dié kerk* nie, maar van die meervoudsvorme: *kerke*. Wat is die *kerk* en wat is die *koninkryk*, en wat is die verwantskap tussen hierdie twee teologies-filosofiese groothede. Is hulle identies, of is die een groter as die ander - en indien wel, watter een is die grootste begrip? Watter een is die kleiner begrip, en hoe ressorteer die kleiner een onder die grotere? Keane (1983:56-66) is korrek dat die nuwe-testamentiese kerk beskou was as deel van *Jesus se Geesvervulde bediening* om *alle dinge* in die hemel en op

die aarde met homself te *versoen* (Ef.1:10). Die nuwe testament noem hierdie *versoeningswerk* die **Godsryk**. En al is dit 'n feit dat die kerk in verhouding tot die Godsryk fungeer, is die kerk en die Godsryk nogtans nie identies nie. God se RGU-Godsryk is beslis groter as die kerk - en alle kerke saam. Die holistiese som van God se RGU-Godsryk is inderdaad groter as al die samestellende dele tesame. Die RGU-Godsryk is nie ondergeskik aan RGU-kerke nie, dis net andersom! In RGU-opsette is God se RGU-Godsryk, religieus en kerke onlosmaaklike slypkante van God se omvattende RGU-heerskappy-diamant. Voordat hierdie verskillende verwantskappe onder die loep kom, moet daar egter eers na tradisionele definisies van die onderskeie groothede gekyk word.

5.1.2 Tradisionele definisies van kerk

Gedifferensieerde kerkmodelle is blote hulpmiddels in die identifisering van bepaalde aspekte of dimensies van die kerk. Natuurlik is konsentrasie op een model ten koste van al die ander baie nadelig vir 'n gesonde kerkleer. Net soos wat mense persoonlike totaliteite is en as totaliteite ontleed en geken behoort te word, so is dit ook met die kerk. Daarom behandel Keane tereg verskillende komplementerende kerkmodelle: kerk as Godsvolk, kerk as gemeenskap van die Heilige Gees, kerk as liggaam van Christus, kerk as die gebou van God, kerk as sakrament, kerk as dienskneg, kerk vir armes, kerk van dissipelskap, 'n kerk met oop deure, en 'n kerk verbind tot heiligheid (Keane 1983:3-40,116-132).

Die gereformeerde-presbiteriaan, Paul Minear (1960:26, 28), se boek: *Images of the Church in the New Testament* (1960), is 'n goeie voorbeeld van iemand wat ongeveer 80 tot 100 beelde vir die kerk uit die bybel haal. Hy ondersoek die baie maniere waarop die nuwe-testamentiese skrywers die kerk voorstel by wyse van die verskeie betekenis van die beeld van die liggaam van Christus binne die konteks van al die ander prente van die christen-gemeenskap. Hy begin in sy **hoofstuk 2** met die beelde wat minder betekenisvol is, soos 'die sout van die aarde', 'n 'brief van Christus', 'vis en visnet', 'die boot', 'die ark', 'ongesuurde brood', 'een brood', 'die tafel van die Here', 'die beker van die Here', 'wyn', 'wynstoklote', 'wingerd', 'die vyeboom', 'die olyfboom', 'Godsplanting', 'Godsgebou', 'gebou op die rots', 'pilaar en grondslag van die waarheid', 'maagde', 'die Messias se moeder', 'die uitverkore vrou', 'die bruid van Christus', 'die bruijfees', 'draers van wit kler', 'bekleding met Christus', 'burgers', 'bywoners en vreemdelinge', 'die verstrooiing', 'ambassadeurs', 'die armes', en 'gashere en gaste' (Minear 1960:28-65). In **hoofstukke 3 tot 5** reflekteer hy oor die meer belangrike beelde, soos: 'die volk van God', 'Israel', 'n heilige volk', 'die twaalf stamme', 'die vaders', 'die besnydenis', 'Abrahamseuns', 'die uittoeg', 'die Dawidshuis of -koninkryk', 'die oorblyfsel', 'die uitverkorenes', 'die kudde', 'lammers', 'die Heilige Stad', 'die heilige tempel', 'priesterskap', 'offerande', 'lieflike geur', 'die nuwe skepping', 'die nuwe mensheid', 'die Seun van die Mens', 'die koninkryk van God', 'vegtende soldate teen satan', 'die sabbat as God se rus', 'lig', 'die naam', 'lewe', 'die boom van die lewe', 'gemeenskap in die Heilige Gees', 'die band van liefde', 'die gemeenskapslewe van die geheiligdes', 'die getroues', 'die geregverdigdes', 'volgelinge', 'dissipels', 'die weg', 'kom en gaan', 'getuiende gemeenskap', 'belyers', 'slawe', 'vriende', 'diensknegte', 'seuns van God', 'die liggaam van Christus', ensovoorts (Minear 1960:66-172). En in **hoofstuk 6** ondersoek hy die basiese assosiasies van die verskillende beelde oor die liggaam van Christus (1960:173-220). Ingevolge **hoofstuk 7** word die netwerk van al die hoofbeelde saamgebind (Minear 1960:221-249). In 'n persoonlike nota aan my op 3 Oktober 2000, wys E van Niekerk tereg op die feit dat Minear ongeveer 60 van hierdie 100 bybelbeelde wat op die Godsryk van toepassing is, as't ware skaak om op die kerk van toepassing te wees. Dit beteken dat Minear se metodologie die koninkryk kleiner maak as die kerk, en as ondergeskik aan die kerk hanteer.

Waar Bosch (1979:95e.v.) presies vanweë die kerk se ondergeskikte verbintenis met die Godsryk, die ambivalensie van die kerk se gelyktydige aardsheid en hemelsheid benadruk, maak Nürnberger (1984:191-192) met sy oordrewe verabsoluteerde Woordteologie, die fout om feitlik nêr die aardsheid van die kerk te onderstreep. Die kerk word so te sê dualisties van die Godsryk weggeskeur om totaal te verwereldlik asof dit géén verbintenis met die Godsryk het nie. Alhoewel Nürnberger dit nie ekspisiet uitspel nie, impliseer sy kerkleer eintlik dat die kerk té besmet is met die minderwaardige aardse stof, dat dit nie werklik as deel van die Godsryk beskou kan word.

nie. Nürnberger skryf dan ook: *Die kerk as draer van die Woord moet dus nie verwar word met die koninkryk nie. Die kerk is nie die koninkryk nie.* Hierin is hy korrek. Maar die rede vir sy aanname is nie vir 'n RGU-kerkleer teologies-filosofies regverdigbaar nie. As hy sê dat die kerk nie die koninkryk is nie, *impliseer* hy eintlik daarmee dat die kerk glad nie deel van die koninkryk is nie. Dis hierdie *implisiete gedagte* aan 'n totale dualistiese splitsing van die kerk en die koninkryk, met die meegaanda idee by Nürnberger dat die kerk 'n losstaande eenheid is, wat nie deur 'n RGU-kerkleer aanvaar kan word nie. Eintlik is die kerk weens 'n oordrewe aardseheid vir Nürnberger gans té minderwaardig om deel van die koninkryk te wees. Want hy vervolg en sê dat die kerk *deel is van die minderwaardige wêreld en nóóit iets anders kan wees nie*. Die kerk is *nie* die skitterende voorbeeld van 'n *verloste mensdom* wat deur die *wêreld gevolg* moet word nie, dit is daardie *deel van die onwaardige wêreld* wat die Woord as't ware as sy landingsplek, gevegsterrein en afspringplek vir sy verowerings binne in die wêreld gebruik. Die oordrewe aardseheid van die kerk in Nürnberger se kerkleer word verder uitgelig as hy beweer dat hoewel die kerk hoegenaamd *nie* die koninkryk is nie, die kerk op 'n *baie gebroke en onwaardige manier* die *getuie*nis van die koninkryk dra. Op sulke vereensydigde kerkbeelde, behoort RGU-kerkgestaltes as verskeie essensiële onderdele van die Godsryk, sinvolle en vrugbare korrektiewe te kan aanbied.

Nes Nürnberger handhaaf pentekostalisme óók 'n dualisme. Maar anders as Nürnberger se dualisme waarin sy minderwaardige kerk van die koninkryk losgemaak is, word die verhewe kerk in pentekostalisme se dualisme van die wêreld ontkoppel. Teenoor Nürnberger se minderwaardige kerk wat totaal in die sondige wêreld versinke is, staan pentekostalisme se verhewe kerk uit bokant die sondige wêreld. Die *pentekostalistiese kerkleer* adem dus 'n verhewe partikularistiese elitisme wat ontaard in 'n dualistiese verdeling van die wêreld en die kerk, met die kerk as bastion van heiligheid en heil teenoor die besmette goddelose nie-kerkwêreld daarbuite. Lemmer Du Plessis (in Clark et al 1989:148) erken onomwonde dat pentekostalisme 'n skerp skeiding tussen kerk en wêreld maak (Clark et al 1989:148). Verster (1972:1) maak ook 'n duidelike skeiding tussen kerk en wêreld. Die grondwet van 'die volle evangelie kerk' (1979:30-31), beskou die betekenis van die woord kerk vanuit die griekse *ekklesia* as 'n aanduiding dat die kerk 'n *uitverkore* gemeenskap van *geredde mense* is wat deur hulle *saligheid uit die wêreld uitgeroepe* is tot 'n lewende organismiese eenheid met Christus om sodoende *sy mistieke liggaam* waarvan hy hoof is, te vorm. Ongeag geslag, ras of woonbuurt sluit die kerk alle *gelowiges* van alle geslagte in sedert die begin van die kerk, wat deur 'n unieke *innerlike Geeswerking* 'n selfstandhoudende *geestelike* organisme is. Kerklidmaatskap vereis daarom die *spesiale unieke en partikularistiese wedergeboorte*. Dis die *heilige geredde kerk* wat die Here in die lug sal ontmoet met sy wederkoms. As al die voorgenoemde kursiewe begrippe nie op 'n partikuliere elitistiese ekklesiologie dui nie, dan het taal geen betekenis nie.

Volgens die pentekostalistiese Pearlman (1937:79e.v.) is die *kerk as ekklesia* die spesiale *uitgeroeperes*. Die kerk as *kurlake* is diegene wat spesiaal *aan die Here behoort*. Dis die gemeenskap wat spesiaal *uit die wêreld geroep* is. Die kerk is die spesiale *geestelike broederskap*, dis die spesiale *christene* - letterlik die *afgesonderde en toegewyde heiliges* - die spesiale *uitverkorenes* (Williams 1953:91e.v., 123, vol.,III). Pentekostalistiese kerkmodelle is: die liggaam en bruid van Christus, die tempel, die pilaar en grond van waarheid. In hoofstuk 6 word terugverwys na verskillende kerkparadigmas en die kerk as Geesgestalte in 'n RGU-teologie, inbegrepe die verwantskap en betekenis daarvan vir pentekostalisme. Omrede die kerk en die Godsryk onlosmaaklik aan mekaar verbind is, moet daar vervolgens gevra word: *wat is die Godsryk?*

5.1.3 Tradisionele definisies van koninkryk

Daar bestaan 'n magdom van verskillende definisies van die koninkryk - hopeloos té veel om op te noem. Die verskillende definisies se perspektiewe wissel van taamlike eng tot redelike breë tydruimtelike, kwantitatiewe en kwalitatiewe koninkryksbegrippe - met 'n nuwe RGU-ryksgedagte wat uiters omvangryk fungeer in God se RGU-universum. God se heerskappy en koninkryk kom van baie ver af. Waar Heyns (1984:352) *God se heerskappy* beskou as die groter sambreel waaronder *God se koninkryk* skuilgaan, wil 'n RGU-koninkryksbeeld dit reeds stel dat God se heerskappy sy volle RGU-koninkryk is. God se koninkryksheerskappy het nie eers by die

skepping van hierdie aarde begin nie, maar was dan juis as ewige grootheid óók by die begin van hierdie aarde alreeds daar, sê Geesink (in sy *Gereformeerde Ethiek, deel 2*, pp. 448e.v.; Heyns 1986:63). Derhalwe is dit nie vreemd nie, dat die Godsryk vir Aalders (in sy *Handboek der Ethiek*, pp. 444-445) 'n *eskatologiese grootheid* is in temporele én kwalitatiewe sin, iets wat alreeds lankal as verborgenheid daar is en op openbaring wag - of eerder 'n ewige verborgenheid is wat op nog meer nuwe openbarings wag - soos 'n RGU-ryksleer dit sal stel. En as die Godsryk 'n *eskatologiese grootheid* is wat alreeds by die begin van hierdie aarde se skepping daar was, behoort Aalders se *eskatologie en meegaande omvangryke ryksbegrip* nader aan Heyns (1984:111) se besondere breë histories-dinamies-eskatologiese skeppingswerklikheid te staan, en dus 'n veel breër ryksbeeld te wees as wat König (1970, 1985) se beperkende christologies-historiese eskatologie is wat net tussen Jesus se twee komste inpas, en behoort Aalders se koninkryksbeeld gevolglik op 'n omvangryke wyse geopenbaar te word regoor die ganse geskiedenis van die aarde, vanaf sy *proton* tot sy *eschaton* - soos wat J A Heyns (1984:111-112) dan ook tereg in sy breë eskatologiese werklikheidsbegrip beweer (Olivier en König 1986:82-83). As ewige bo-aardse werklikheid is die Godsryk die eerste en laaste woord wat gesprek kan word. Die Godsryk is dan ook inderdaad vir Aalders 'n *grenswoord* wat *alles saamvat* wat as skepping van God in volkomenheid bestaan. E van Niekerk (1985:103-135) se *grensbegrippe: God, mens en wêreld*, wat as 'n holistiese geheel van die Godsryk hanteer moet word, kom baie ooreen met Aalders se Godsryk as grenswoord. Aalders kom in sekere opsigte ook naby aan 'n RGU-ryksidee. Ook Godschalk (1968:27) is korrek as hy sê dat die Godsryk sy oorsprong het in God en die skepping van die mens wat na sy *beeld* gemaak is. 'n *RGU-ryksteologie* wil egter beklemtoon dat mense nie in 'n *klein fisiese beeldjie van God* geskape is nie, maar geskape in God se onbegryplike omvangryke *RGU-koninkryksbeeld* - ook genoem 'n *RGU-Verbeeldingsbeeld* of *RGU-Bewussynsbeeld*. Dis die *RGU-koninkryksbeeld* waarin God sy ganse *RGU-koninkryksmensdom* geskape het.

Albrecht Ritschl (in Heyns 1986:64), as voorloper van die *social gospel* en van die liberale en bevrydingsteologieë, se ryksbegrip is 'n *direkte religieuse begrip*, en as sulks is dit taamlik beperk as 'n *immanente eties-religieuse gemeenskap* wat Jesus gestig het en wat bestaan *in die harte van alle individue* wat die ewangeliese wet van die liefde gehoorsaam. Dis die kerk se taak om hierdie koninkryksgemeenskap te bevorder. In 'n skerp dualistiese verdeling staan die Godsryk met verlossing van individue, teenoor die Boseryk met die ganse gevalle mensdom se solidariteit in die sonde (Heyns 1986:64; Masselink 1946:19; Mackintosh 1969:147e.v.; Lotz 1974; Maimela 1986:41, 45-48). Vir GE Ladd (1975:67) is die Godsryk 'n krag wat eendag die totale eksterne orde sal verander, maar wat alreeds in die huidige eeu ingekom het om die seëninge van die Godsryk na mense te bring sonder om die bestaande ou orde te transformeer. Die liberale teologie het 'n tweeledige koninkryksbeeld. Vanuit God se oogpunt is die Godsryk die hoogste goed waartoe die liefde van God mense heenlei. Vanuit menslike oogpunt is die Godsryk die etiese saamleef van die menslike ras wat gerealiseer word in wederkerige samewerkings deur liefde. Hierdie ryksbeeld kom taamlik ooreen met 'n RGU-ryksbegrip, waarvolgens God se *goeie eskatologiese doel of bedoelings* met die Godsryk gerealiseer word oral en altyd wanneer God se *goeie RGU-bedoelings* met sy skepping bereik word deur die krag van die Gees (Goppelt (1981:51). Leonhard Ragaz skryf oor die Godsryk in sy boek: *Die Botschaft von Reiche Gottes, Bern*, pp.26, 85, 100, 119, (in Nederlands vertaal: *De Boodschap van het Koninkrijk Gods*, Amsterdam). Ragaz, 'n switserse teoloog (oorlede 1945) en aanhanger van sosialisme, het teen die agtergrond van sy eie christelike aksente, as ideaal verkondig die realisering van die Godsryk hier op aarde, en waaraan mense 'n groot aandeel het. Hoewel die Godsryk in hierdie wêreld is, is dit 'n deur God veranderde wêreld - 'n nuwe wêreld waarin God heers, waarin God se wil voltrek word, waarin God se gedagtes verwesenlik word. In die bybel heet die Godsryk letterlik God se koningsheerskappy (König 1971:13; Heyns 1986:62). Daarom vind mense, volgens Ragaz, die Godsryk se glans van onmiddellikheid wat hulle tegemoet tree, wanneer hulle verkeer in die natuur wat God nader aan hulle bring. Hierdie ander wêreld wat mense só ontmoet, is aanduidings van die koninkryk van God. Die Godsryk is dan ook soos die volle menswording van alle mense, ook die volle menswording van man en vrou. So is ook die gesin die ware draers van die Godsryk.

Waar Heyns (1986:64) met Ragaz verskil oor sy siening dat die gesin die ware draers van die Godsryk is, wil 'n RGU-ryksleer juis weer met sy idees vereenselwig, maar dan op voorwaarde om dit tog ietwat te wysig, deur te sê dat die gesin slegs één van die ware RGU-draers van die Godsryk kan wees - want ook kerke, godsdienste, samelewings en vele ander instansies, is ware draers van die Godsryk. Tog wil ek saam met Heyns kapsie maak teen Ragaz se stelling dat koninkryksburgers bo die wet verhewe is.

Ook Fred Klooster (1982:88) beklemtoon die betekenis van die sosiale lewe vir die Godsryk, oftewel die betekenis van die Godsryk vir die sosiale lewe. Teokrasie beteken in alle eenvoud vir A A Van Ruler (1971:165) dat God regeer. B Engelbrecht (1978:47) toon ook vasmaakplekke aan 'n RGU-ryksbeeld as hy sê dat die hoop op die koms van die Godsryk die universele horison van die christelike geloof is. Maar dan is daar verskille wanneer hy hierdie universalisme wil beperk nêr tot christelike gelowiges, en nogal byvoeg dat hierdie universele horison geen direkte motiverings vir christelike handelinge word nie, ook nie in maatskaplike sin nie. Waar dit wel gebeur, lei dit tot verwetlikings van die evangelie in sosiaal-etiese imperatiewe. Hierin verskil 'n RGU-ryksleer fundamenteel van Engelbrecht, en lyk dit of hy 'n ander weg volg as Van Ruler, vir wie hy groot respek gehad het (Heyns 1986:64-65).

Hoewel die koninkryk dié sentrale begrip in Heyns se teologie is wat 'n taamlike breë visie op die hele skepping en ganse samelewing daarstel, is sy breë koninkryksidee tog nog nie breed genoeg om 'n RGU-perspektief genoem te kan word nie. Wanneer Heyns (1984:352e.v.) God se koningskap verhef en groter maak as God se koninkryk, dan sien mens daarin 'n beperking van die RGU-omvang van God se ware RGU-Godsryk. God se koningskap is vir en oor álmal, maar sy koninkryk is eksklusief nêr bedoel vir gehoorsame en onderworpe onderdane - nie vir ongelowiges en ongehoorsames nie. Daarenteen is álle mense in 'n RGU-ryksleer - al is dit ook net potensieel - deel van God se RGU-Godsrykmensdom.

Tog lyk dit of Heyns (1986:54-55) later 'n soort van teologiese kentering ondergaan het, wanneer hy die onderwerp van die Godsryk op 'n pneumatologiese grondslag plaas en die Godsryk as 'n oper pneumatologiese sisteem voorstel, veral as hy interessante gewysigde opmerkings maak oor mense se amper onvoorwaardelike toegange tot die Godsryk. Hiervolgens lê beslissings wat toegang tot die Godsryk verleen, nie by mense nie maar by God. Dit is dus nie ontiese beslissings van geboortes, familiekringe, volke en kulturele beslissings van bepaalde geestesgoedere, of die voltrekkings van bepaalde religieuse handelinge nie, ook nie etiese beslissings van stiptelike nakoming van sekere voorskrifte of reëls nie. Nie een van hierdie of enige ander menslike beslissings verleen toegang tot die Godsryk nie. Die enigste wat wêl toegang verleen, is *palingenetiese beslissings* - die *beslissings wat die Heilige Gees neem* in die dade van wedergeboortes en die daaraan verbonde gawe van die geloof en die gebeure van die bekerings. Die Godsryk kom tot mense, en mense kom tot die Godsryk, waar en wanneer hulle verhoudings tot God herstel word in Jesus deur die Heilige Gees. Mense se toegange tot die koms van die koninkryk is nie afhanklik van, en word ook nie gewysig of selfs verhoed deur die feit dat daar ongeregtigheid in die wêreld is en kwaad in die samelewingsverbande waarin hulle moet leef nie. Ingang in die koninkryk en die koms van die koninkryk word deur God bepaal en in hierdie werk van God deur die Gees in mense se lewens, is die begin van die koninkryk te soek. As die Heilige Gees mense wederbaar of vernuwe en geloof skenk, is dit 'n proklamasie dat God Koning is. Met hierdie laaste, meer liberale gedagtes van Heyns, is 'n RGU-ryksleer veel meer gemaklik.

Ongeag my kritiek op König (1983:4-41; 1985:81-82, 190-191, 275e.v.) se eskatologie wat beperk word nêr tot Jesus Christus se twee komste: inkarnasiekoms en wederkoms, bevat sy omvattende koninkryksbegrip potensieële universumgerigte elemente wat heelwat pregnante teologiese raakpunte met 'n RGU-rykskonsep kan hê. Later egter meer daaroor. Ewenwel, vir König is die koninkryk en die verbond die twee onderskeie maar onafskeidbare kante van dieselfde muntstuk. In 'n RGU-ryksbegrip is álle verbonde in die bybel tesame één gróór verbond wat as 'n RGU-verskeidenheid-in-eenheid kleiner is as die koninkryk. Die talle verbonde is elkeen slegs één enkele faset van die groot Godsrykdiamant se fynere slypkante. Dit daar gelaat. Die verbond is vir König die liefdesgemeenskap tussen God en mense, en die **Godsryk is die heerskappy van God oor sy hêle skepping**.

Hierdie laaste stelling bevat ryke RGU-Godsrykelemente. Beide die verbond én die koninkryk is namens König in die persoon van Jesus Christus verpersoonlik en gerealiseer. Jesus is die Godsryk in lewende lywe. Daarom ontwikkel König 'n trimodiese koninkryksteologie vir die koms van die Godsryk vir mense vanaf die geboorte van Jesus, in mense vanaf die koms van die Heilige Gees, en mét mense vanaf die toekomstige wederkoms (König 1970, 1971, 1985). Dis jammer dat König sy *latente en implisiete* omvattende koninkryksbegrip tog beperk nét tot die eskatologiese geskiedenis van Jesus as mens. Het Christus as die Seun van God dan nie ook 'n ewige vóorgeskiedenis nie? Sekerlik! Dis dan ook die rede waarom 'n RGU-ryksleer veel verder en omvattender sal wees as 'n Königiaanse koninkryksteologie. Maar reeds vanweë die vele raakpunte tussen König se ryksteologie en 'n RGU-rykspneumatologie, word daar vorentoe weer by Königiaanse gedagtes aangesluit. Die bespreking tot hier, bring ons by 'n *RGU-definisie van die RGU-Godsryk van die Gees*.

Dit is met groot eerbied wat ek erken dat géén mens *definisie*s kan ontwerp van die *Gees se gróte RGU-Godsryk* nie. En tog is dit met die bekragtigende en die bemagtigende hulp van die Gees dat ek my onwaardige hand daaraan waag. Ingevolge my *RGU*-kortbegrip as riglyne vir 'n RGU-Godsrykkonsep, is die RGU-koninkryk allereers *radikaal*. Die Godsryk is diép en gróót, dis hóóg én láág én brééd, dis hiér en dáár, dis binne en búite, dis náby en vér. Die Godsryk is álgeheel en volkóme, dis in die ganse universum ingewortel. Só 'n radikaliteit vereis 'n algehele hersiening van kerke se ryksleer, ten gunste van verregaande en amper oordrewe koninkrykshervormings.

Tweedens is die RGU-Godsryk op alle denkbare vlakke *radikaal* anders en *gedifferensieerd*. Dié Godsryk kan byvoorbeeld *werklike* (gelowige) én *potensiële* (ongelowige) koninkrykburgers hê. Die *ganse mensdom* is deel van hierdie RGU-Godsrykmensdom. As dit nie so is nie, kon Jesus Christus nooit die opdrag gegee het om die koninkryks-evangelie aan die *ganse mensdom* te verkondig nie (Mk.16:15). Dié koninkryk bestaan, manifesteer en funksioneer op *gedifferensieerde plekke*: in die hemel, op die aarde, in die hel, binne én buite lewens, in gelowiges én ongelowiges. Jesus sê trouens vir *ongelowige fariseërs* dat die *koninkryk binne-in hulle is* (Lk.17:20-21). Hoe werk dit? Dis 'n RGU-Godsryk! Ja, dié koninkryk bestaan, realiseer en funksioneer op *gedifferensieerde tye*: verlede, hede én toekoms. Dié Godsryk is van alle ewigheid af, was alreeds geopenbaar, word nog steeds gemanifesteer, en is nog nie naby ten volle gerealiseer nie. Dié Godsryk is dus 'n groeiende en prosesmatig-wordende mosterdsaad, dís die ware RGU-koninkryksuurdeeg (Mt.13:31-35).

Derdens is die RGU-Godsryk *pneumatologies* - dit wil sê vanuit die Gees sêlf! In wese is die Gees sêlf die Godsryk. König is volkome korrek om te sê dat Jesus Christus die Godsryk in lewende lywe is. Dit beteken dat Jesus se menslike liggaam slegs die openbaringsfokuspunt van die Godsryk op aarde was tydens Jesus se aardse bediening. Weens die beperktheid van Jesus se menslike liggaam, daarin dat dit nooit as te nimmer die vólle onmeetlike kwantiteit van die Gees sou kon huisves nie - wel die kwaliteit daarvan- impliseer dit verder dat die Godsryk as Gees véél groter as Jesus is. Daarom dat Jesus ruitelik erken dat die Vader - God/Gees - gróter is as hyself (Jh.14:28). Gevolglik kon Jesus nie as koning heers, alvorens hy nie nes die ou-testamentiese konings van Israel, eers in, met en deur die Gees tot Koning gesalf is nie. Die Géés het hom Here én *Christus - Messias of Gesalfde* - gemaak (Hd.2:36). Derhalwe kon Jesus eers die Gees se Geesgedoopte *Christus* of *Gesalfde Koning* word, nadat hy in, en met, en deur die Heilige Gees gesalf is tot Heerser. Eers nadat hy deur sy Geesdoop tot Koning gesalf is, kon hy sê dat die Gees van die Here op hom is om te heers oor siektes, gevangenskappe, gebrokenhede, verbryseldhede, en kon hy die aangename jaar of bedeling van sy gesalfde heerskappy aankondig (Lk.4:18-19), eers tóé kon hy oor die bese geeste heers en hulle met die vinger van God uitdryf (Mt.12:28-29). In vergelyking met die Gees is die gesalfde Messias-koning maar net die *vinger* van die Gees-Koning - aldus is hy veel minder as die Gees. Aangesien die RGU-Godsryk *pneumatologies* is, is dit net so oneindig alomvattend groot en omvangryk soos die Gees sêlf. Daarom is die RGU-kragte van die Gees sigself die holisties-geïntegreerde RGU-bindmagtige kragte van God se ganse RGU-universum.

Maar dié RGU-Godsryk is *vierdens* óók *universumgerig*. Dit sluit aan by die onberekenbare, álomvattende, állesoorkoepelende, állesinvullende en állesdeurpriemende holisties-integreerbare omvangrykhede van die Gees

as die koninkryk. Dié RGU-Godsryk is nie net gerig op die individu, òf huisgesin, òf volk, òf nasie, òf ras, òf kerk, òf godsdienst nie. Née: dis gerig op alle individue én alle huisgesinne, én alle volke, én alle nasies, én alle rasse, én alle kerke, én alle godsdienste, ja, op die gánse universum. Dié RGU-Godsryk is gerig op God se totale RGU-universum, én ingestel op God se héle RGU-Godsrykmensdom.

Natuurlik sal mense en teoloë se betrokke idees oor die Godsryk noodwendig invloede hê op al hulle ander teologies-filosofiese konsepte, soos onder andere ook hulle besondere sienings van *wie* en *wat mense* is. Daar is reeds gevra wat die Godsryk en wat die kerk is. Vervolgens word daar dus gekyk na verskillende soorte van *mensbeelde* en hoe dit van 'n *RGU-mensbeeld* verskil of daarmee ooreenkom, of daarby kan inskakel. Allereers swaai die denkpendulum na 'n *tradisionele pinkster-antropologie*.

5.2 Antropologie

5.2.1 Tradisionele pinkster-antropologie

Van die griekse *antropos* - vir mens - kom die wetenskap van antropologie as daardie vertakking van die geskiedenis wat met die menslike spesie te doen het. As antropologie teologies gedefinieer word, dui dit op daardie afdeling van die teologiese wetenskappe wat na die mens kyk, beide in sy oorspronklike én in sy vervalte toestand (Williams 1953:91, vol. II). In 'n RGU-mensbeeld gaan dit allereers oor mense wat in die beeld van God geskape is. Biblioteke vol boeke is al oor hierdie beeld geskryf. Sonder om in te gaan op al die verskillende teorieë oor die Godsbeeld in die mens, werk 'n RGU-model egter eklekties rakende al die verskillende waarheidsmomente in die verskillende perspektiewe oor die Godsbeeld. Aldus sal 'n RGU-Godsbeeld in mense meteens fisiese, geestelike, psigologiese, antropologiese, etniese, sosiale, geslagtelike, nie-geslagtelike, persoonlike, impersoonlike én nog veel meer lewensvorme openbaar. Daarom is mense in 'n RGU-opset geskape in God se koninkryksbeeld, koninkryksbewussynsbeeld of koninkryksverbeelding. Die *beeld* van God kom van sy *verbeelding* - the *image* of God out of his *Imagination*. Die blote feit van fisiese verskille tussen die man en die vrou wat albei na dieselfde beeld van God geskape is, bevestig onteenseglik dat die Godsbeeld in verskillende fisiese, psigiese, etniese en ander vorme gerealiseer kan word.

Die volgende belangrike saak waarop 'n RGU-mensbeskouing berus, is die *aangebore latente potensialeite van God se Godsrykbeelden in alle mense*, wat met kloppende impulse van die Gees gehelp kan word om by wyse van 'n radikale en gedifferensieerde universumgerigte verantwoordelikheid in vryheid elkeen hulle eie ingebore vermoëns sêlf te open en ontwikkelend te aktualiseer. En dis vrye verantwoordelike *RGU-Godsrykmense* wat 'n *RGU- antropologie* na vore roep. Ons begin die bespreking met *pentekostalistiese antropologie*.

In die algemeen handhaaf pentekostalisme òf digotomiese òf trigotomiese mensbeelde (Pearlman 1937:103-118, Deel 1; Williams 1953:102-107, Vol.2). Hoe lyk 'n tradisionele pinkster mensbeeld? Verster verdedig 'n *digotomiese mensbeeld* in sy reeks boekies: *Wat sê die Bybel* (boek 1, pp. 26-28). Hoewel die pentekostalistiese Williams erken dat dit moeilik is om tussen die gees en siel te differensieer as onderskeidend van mekaar in die mens se immateriële konstitusie, verkies hy 'n *trigotomiese antropologie* van gees, siel en liggaam op grond van verskillende *triades* in die universum - soos God se eie drie-eenheid, of die materiële universum se triade van energie, beweging en verskynsels, asook die triade van tyd: verlede, hede en toekoms. Anders as die meeste pentekostaliste wat nét 'n stereotipe antropologiese trigotomie van gees, siel en liggaam veronderstel, skyn dit tog of Williams sy trigotomiese mensbeskouing ietwat verder wil neem as wat dit in die tradisionele pentekostalistiese mensbeeld die geval is, naamlik in terme van 'n *drieheid* van intellek, sensibiteit en wil. Die menslike verstand is ook: verbeelding, herinneringsvermoë en oordeel (Williams 1953:107-108, vol., II). Nietemin bly Williams se mensontleding nog steeds fragmentaries van aard.

Williams wys dan op die mens se immateriële kwaliteite: verstand, gewete en die morele konstitusie. Intellek is die algemene term vir verstand met verwysing na 'n kapasiteit om te leer. Die trigotomies-agerende verstand (mind) behels verbeelding, onthousvermoë en oordeel. Tog word die verstand ook geassosieer met spirituele en morele verwantskappe, iemand kan òf *christminded* òf *carally minded* wees (1Kr.2:16, Rm.8:6). Persoonlikheid

resulteer vanuit denkkrag, gevoelskrag en wilskrag. Die gewete oordeel die wil. Niks vind in die bewuste lewe plaas sonder wilsbeoefening nie. Maar daar is 'n beslissingsproses wat die wil moet bereik. Die verstand origineer gedagtes, die herdenkingsbank (memory) behou gedagtes, die gees onderskei die waardes van gedagtes, die siel reageer tot gedagtes, maar die gewete beoordeel gedagtes se morele waardigheid. Die gewete is dus 'n godgegewe monitor wat die hele beslissingsproses beoordeel en verkeerde gedagtes sorteer en uitbesem, selfs al sou die volle oortuigingsterkte eers kom slegs wanneer die wil toegestem en dit wat boos is alreeds gedoen is (Williams 1953:115-117, vol. II).

Sommige kwaliteite van die godsbeeld in die mens is morele karakter, rede, onsterflikheidskapasiteit, godsverwantskap en herstellingsvermoë, herskeppingsvermoë of hergeboorte kapasiteit. Volgens Hovey se *Manual of Systematic Theology* (in Williams 1953:118, vol. II), beskou sommige teoloë waarnemings-gevoeligheid (sensibilities), geneigdheid (propensities) en emosionele gevoel (feelings) as bron van morele karakter. Andere soos ook Williams veronderstel die wil as fundamenteel en beherend. Tog al is die wil fundamenteel kan dit volgens Mullins en Hovey nie in isolasie van gevoel (emosie) en intellek fungeer nie, want die mens is 'n kombinasie van gevoel, intellek en wil. Aldus ontwikkel karakter vanuit morele invloede en gevoelens wat op die wil inwerk. Die wil se toegewing aan hierdie invloede verhoog die vatbaarheid op verdere morele invloede wat al sterker druk op die wil plaas. So oefen menslike instinkte ook al sterker druk uit op die wil - dis te sê as die wil aanhoudend daarvoor toegee. Soos wat die wil aan hierdie instinkte toegee of nie toegee nie word die mens voortdurend minder of meer vermoënd om dit te weerstaan, of aan die druk van morele beginsels te konformeer. Enersyds bou beheerde gekanaliseerde drange 'n sterk karakter, terwyl onbeheersde drange die mens al sterker bind (Williams 1953:117-119, vol. II).

Deugde en sonde kan nie ten volle teruggevoer word tot enige een van die mens se twee geestesfunksies, naamlik of die morele smaak of die wil nie. 'n Sekere krag om lewenseindes te kies, skyn die rasionele basis van verantwoordelikheid te wees. Vir beide Strong en Thiessen (in Williams) behels die morele konstitusie daardie kragte van intellek, waarnemingssensitiwiteit, wil en kloppende diskrimineringskrag: die gewete. Dit maak die mens 'n vrye morele agent. Dis hierdie vrye morele agentskap wat menslike aksies of deugvol of boos maak. Hieronder kan mense nie lof of blaam ontvang nie. Hiervolgens is 'n vrye morele agent in staat om sulke vrywillige aksies uit te voer net so asof dit deur 'n een of ander wet bepaal word om goed of kwaad te doen (Williams 1953:119-120, vol. II).

Die mens het 'n vrye wil om God se wil uit te voer of nie (Jh.7:17). Daarom kan die mens se hart verhard of versag as God se stem gehoor word (Heb.3:7-8, 15; 4:7). Dis tog sinloos om op die menslike wil 'n beroep te maak, as dit slegs die verkeerde kan wil. God kan die mens se wil assisteer, maar dis die mens wat die wilsvermoë besit om saligheid te aanvaar of te verwerp. Hierdie siening verskil natuurlik van die calvinistiese siening dat nêr God alleen vry is (Calvyn 1956, 1961; Klooster 1977:29e.v.). Charles Finney (1958:157-166) het ook hierdie vrye wilsleer verkondig (Williams 1953:121) Hierdie leer van menslike morele agentskap en vryheid van wil verskil natuurlik van die calvinistiese leer oor predestinasie waarin nêr God alleen vry is. Op hierdie calvinisties-arniniaanse-dispuut kan nie hier ingegaan word nie (Klooster 1977; Rice 1958; Zanchius 1971; Zanden 1949; Williams 1953:120-121, vol. II; Steele et al 1971). Ons stel egter belang in die *pentekostalistiese denksstroom*. Die pinksteropvatting oor die uitverkiesing is 'n posisie tussen calvinisme en arminianisme (Möller 1975:3).

Die mens is 'n vrye morele agent wanneer sy aksies die gevolg van sy eie keuses is. Daar is tegelykertyd duiwelse versoekings en Heilige-Gees-invloede van buite af. Binne so 'n invloed sfeer moet menslike keuses uitgeoefen word. As God die mens nie so 'n vrye wil gegee het nie, is hy deur goddelike beslissings gedetermineer. Die bybel toon dat die mens wel 'n vrye wil het (Dt.30:19; Jos.24:15; Jh.5:40; Openb.22:17). God se voorkennis beroof nie die mens sy vrye morele agentskap nie. Neem vrye agentskap weg, maak alle dinge die resultaat van goddelike beslissing, en die konklusie sal wees dat alle sondige keuses en aksies van engele en mense, asook die booshede van die hele menslike geslag, die resultaat sal wees van God se voorbeskikte raad en voorkennis.

Daarom sal dinge dan nooit anders kan wees as wat dit is nie (Williams 1953:122, vol. II).

God se enigste beletsel was bedoel om die mens beide moreel én mentaal te laat ontwikkel, en die mens se vertroue in God te laat groei. Voor die val was die mens suiwer en onskuldig. Maar was hy heilig? As heiligheid getoetste en beproefde suiwerheid is, dan is heiligheid 'n heilige karakter wat voortspruit uit keuses en beslissings. As daar nie iets was om te weerstaan nie, kon die mens nie moreel ontwikkel nie. In onskuld was morele karakter onontwikkeld omdat dit nog nie getoets was nie. Blote ongetoetste deugde verdien nie die naam nie en het ook geen morele karakter nie omdat dit nie getoets is nie. Goedheid is nie 'n passiewe kwaliteit nie, maar die doelbewuste voorkeur van reg of verkeerd, naamlik die weerstand van die bese en die sterk bevestiging van die teenoorgestelde. Die onskuld van 'n kind is slegs dié van 'n simplisiteit waartoe versoeking tot nog toe nie die oorhand gekry het nie, en van 'n natuur só onvolledig wat tot nog toe nie enige passies het om te weerstaan nie (Williams 1953:125, vol. II).

Vryheid impliseer vir 'n RGU-antropologie verantwoordelikheid (Stoker 1967:158, 171-175). Dit is 'n vrye verantwoordelikheid as *aangebore latente potensiaal in elke mense*, en moet net kans gegun word om losgemaak te word en te ontluik. Vrye RGU-verantwoordelikheid is onlosmaaklik deel van die teologies-wetenskaplike sondeleer: hamartiologie. God het kwaliteite in die mens geplaas om sy eie persoonlike ontwikkelings en realiserings te ontdek en uit te bou. Stagnasie was nog nooit God se bedoeling met mense nie. Stagnasie is die begin van retrogressie. Vir die ontwikkeling van vrye menslike verantwoordelikheid word die eerste mens in 'n tuin geplaas met 'n verantwoordbare kultuurroeping en vermoë tot wetenskaps-ontwikkeling (Gn.2:15). Die moontlikheid van God se vooruitgangsideaal in die mens kon dus materieel én geestelik gerealiseer word. Die mens se vrye verantwoordelike voorreg om van al die bome te eet, het sy enigste beperking óók in 'n vrye verantwoordelike keuse - om nie van die boom van kennis van goed en kwaad te eet nie - by verre oortref. Die enigste verkeerdheid in mentale en materiële ontwikkelingsgroei sou wees as dit die mens van God vervreem en vir sigself aangewend word. En dis ironies juis in hierdie verkeerde wat Adam geval het. In 'n uiteensetting van 'n RGU-mensbeskouing sal die belangrikheid van *aangebore latente potensialiteite in mense* vorentoe in meer besonderhede uitgelig word.

Besondere mensbeskouings het dus besliste invloede op daardie spesifieke mensbeelde se heil, verlossing en redding. Dualistiese mensbeskouings - soos die digotomiese of trigotomiese in pinksterkringe - gee noodwendig aanleiding tot verdeelde werklikheidsbeelde waar die goeie hemelse heil duidelik geskei word van die kwade aardse *sonde*, waar heil dan slegs die heil van *goeie en heilige siele* is, ten afkeure van die slegte *sondige* en *verwerplike liggame*. Ewenwel, die kwessie van *sonde* laat onwillekeurig gedagtes aan *hamartiologie* of die *sondeleer* na vore kom. Maar verdere besprekings oor hamartiologie sal ons hopeloos té ver van ons hoofroete weglei.

Ongeag die kwaad en die sonde, bly die mens nog steeds die beeld van God (Gn.1:26). Vir Hodges (in Williams 1953:134, vol. II) sluit die godsbeeld in die mens die onsigbare innerlike geestelike intellektuele kragte, natuurlike affeksies en morele vryheid in. God is Gees en het nie materiële dele soos 'n mens nie. So is ook die menslike siel 'n geestelike faset waarvan die essensiële attribute dié van rede, gewete en wil is. 'n Gees is dus 'n rasionele, morele en vry agent. In die maak van die mens na sy eie beeld, het God die mens toebedeel met daardie kenmerke wat eie aan die aard van sy eie Gees is. Vir Williams is dit die som van die intellek, emosie en wil. Dis hierdie innerlike godsbeeld wat deur die sonde geskaad is.

In hierdie konteks is *heil* dan 'n *partikularistiese redding van die individuele persoon se innerlike gees om hemel toe te gaan*. Die vlees is van geen nut nie (Jh.6:63). Williams bevestig dan dat *saligheid* begin met die *redding van siele* (Mk.16:16). Pentekostaliste is *sielewenners*. Saligheid vind dan kompleetheid in geredde siele se oorplasing tot glorie (1Pt.1:5). Hoewel dit ook fisiese bevryding insluit (Jer.2:27; Gn.45:7), word al die voordele van die versoening - soos vergifnis, wedergeboorte, regverdigmaking en heiligmaking - in die spirituele toepassing daarvan ingesluit. Die *klem* lê dus op *saligheid se geestelike toepassing op die individuele gelowige se redding van sonde vanuit 'n sondige wêreld* (Williams 1953:230, vol. II; Verster 1972:1). Dit is 'n eg pentekostalistiese

spiritualiteit (Möller 1955:17-27)! En sulke abstrakte verinnerlikte en partikularistiese mensbeelde van pentekostalisme is bewyse van die invloede vanuit 'n dualistiese pinksterteologiese kerkleer én koninkryksleer. Daar is egter baie meer antropologieë - soos dié van die bevrydingsteologieë: die feministiese teologieë, die swart teologieë, en die teologieë van revolusie en politiek. Ons begin by die bevrydingsteologieë se interessante mensbeskouings:

5.2.2 Nuwre moderne antropologieë van bevryding

Omdat die antropologiese vraag na die mens tegelyk op teologiese, wysgerige én ander vakwetenskaplike vlakke lê, moet die mensproblematiek, net soos die Godsryk wat 'n **grenswoord** (Godschalk 1968:27) is, ook hanteer word soos in die nuwetydse funksionele denke as **grensbegrippe** (E van Niekerk 1985:104) op die **grensgebiede** (Stoker 1967:111) van die teologiese én die wysgerige én die ander vakwetenskaplike antropologieë. Heyns (1981) bespreek 'n hele reeks gedifferensieerde antropologieë, beide **buitebybelse** mensbeskouings: dualistiese, humanistiese, eksistensialistiese, liberalistiese, nasionaal-sosialistiese en kommunistiese, én **bybelse** mensbeskouings: met die mens as koninkrykswese, verhoudingswese, sondaarswese, eenheidswese, verlosteswese, tweegeslagtelikheidswese, eindigheidswese en toekomsweese. König (1991; 1993:7-16) verduidelik weer veral die suid-afrikaanse antropologiese problematologie van apartheid. Die insluiting van so 'n eietydse antropologiese tendens noodsaak König dan ook om die mensbeskouing van die bevrydingsteologieë en aspekte van moontlike nuwe mensbeskouings vir suid-afrika aan te spreek (König 1993:42-54, 55-79).

Volgens Kritzing (1988:113) is rassistiese apartheid eintlik vir swart teologie en dié se ingrypende reaksionêre mensbeskouing verantwoordelik. En as skielike en vinnige reaksieverskynsel in die onhoudbare suid-afrikaanse apartheidssituasie, vertoon dit al die tydsgebonde eensydighede wat kenmerkend van reaksiefenomene is. Die swart- teologie is 'n bewuste en stelselmatige teologiese besinning in reaksie op swartes se ervaring van onderdrukking, vemedering en lyding in rassistiese gemeenskappe. Dit het in die sestigterjare in amerika en in die sewentigerjare in suid-afrika ontstaan. Waar die christelike geloof in rassistiese samelewings gekoöpteer en gebruik was tot verknegting en koloniale oorheersing van swartes, was dit 'n natuurlike reaksie om weens hulle situasie in die lig van die evangelie, die heersende vorm van christendom te verwerp en hulle menswaardigheid te bevestig. In swartes se gebruik van die evangelie as instrument om hierdie bo-magtige eise van rasse-onderdrukking te weerstaan, het hulle 'n nuwe swart- teologie ontwerp. Die swart-teologie as reaksie op wit-teologie wat sosio-rassistiese instellings heilig verklaar het, is dus 'n hartstogtelike oproep tot vryheid, wat swartes uitnoui om hul ware menslike bestaan en bevryding van rassistiese onderdrukkingstelsens te probeer verkry (Maimela 1986:196; Cone 1970).

Maar swart-teologie is ook 'n bevrydingsteologie (König 1993:42-54; Maimela 1986:176 e.v.). Bevrydings-teologieë het egter gedifferensieerde variante. Die eerste is die reeds genoemde swart-teologie téén klasse-oorheersing in amerika en rasse-oorheersing veral in suid-afrika. Die feministiese bevrydingsteologie veg om die vrou - wit én swart - se bevryding van manlike oorheersing (Micks 1982; Maimela 1986: 176, 188, 202-209; Ruether 1983; Fiorenza1990). 'n Moderner ekologiese bevrydingsteologiese tendens setel in die beywering vir die bevryding en bewaring van die omgewing teen die ontwrigting en vernietiging van die natuur. Waar die latyns-amerikaanse bevrydingsteologie eerder 'n klassestryd is, is swart-teologie in suid-afrika in 'n rassestryd gewikkel. Aldus is swart-teologie 'n reaksie op die suid-afrikaanse apartheidbeleid.

Tereg fokus König egter op die suid-afrikaanse swart bevrydingsteologie en die verwante swart bewussynsbewegings, omdat dit volgens hom saam met die liberale antropologie in die jare vorentoe waarskynlik die belangrikste kreatiewe mensbeskouings in 'n nuwe suid-afrika kan wees. Vir beter begrip van swart-teologie moet daar tereg volgens König na swart teoloë geluister word. Konsekwent met hierdie aanbeveling gee König dan sy eie bespreking teen die agtergrond van twee bekende swart suid-afrikaanse teoloë, te wete Maimela (1987) en Motlhabi (1972). Vervolgens fokus onself op Maimela (1981,1987; König en Maimela 1982).

5.2.2.1 Maimela se bevrydingsteologiese antropologie

Swart-teologie moet soos alle ander bevrydingsteologieë beskou word in sosiale kontekste van pyn, vernedering, ontaarding en onderdrukking van anderskleurige mense. Hierdie teologie is 'n reaksie op unieke situasies van oorheersings en onderdrukkings van rasse, wat alles neweprodukte is van slawehandel en kolonialisme. Hoewel hierdie teologie baie verder in die geskiedenis terugreik, het dit veral in die sestigjarige in Amerika en in die sewentigerjare in suid-Afrika na vore gekom (Maimela 1971, 1987, 1986:191-202; Bonino 1988:61e.v.; Boesak 1977; Cone 1970, 1975). Bevryding van alle sosio-sondige samelewingstrukture sal dui op verkonkretiseerde historiese heil, saligheid, redding en verlossing vir God se waardige koninkrykswesens onder alle mense - net soos wat Israel letterlik histories uit Egipteland se verkleinerende, onderdrukkende en minderwaardigheidsdenkende sosio-politieke strukture verlos en gered is. 'n Wêreldsamelewing wat van sodanige sondige strukture bevry kan wees, mag miskien as 'n utopiese Godsryk omskryf kan word. Hoe lyk swart bevrydingsteologieë se mensbeeld?

Vir Maimela gaan dit by 'n wetenskaplik-teologiese studie van die mens-fenomeen om die lewe van mense in die lig van die Bybel. Al bied die Bybelse openbaring nie pasklare antropologiese beskouings nie, gee dit nogtans duidelike beskrywings van God se bemoeienis met mense in hulle geskiedenis. God is deur die geskiedenis werksaam om alle mense deelgenote van die genadeverbond te maak. Omdat teoloë nie saamstem oor die metode of prosedure vir die daarstelling van 'n Bybelse antropologie nie, bly die *metodologiese* vraag vir Bybelse antropologie 'n omstrede saak. In die algemeen is daar twee metodologiese alternatiewe vir 'n Bybelse mensbeskouing. Sommige teoloë gebruik verskeie Bybelse begrippe soos siel, vlees, gees en liggaam as boustene vir 'n sistematiese konstruksie van die Bybelse mensleer. Interessant genoeg dwing so 'n prosedure eerder tot 'n Platoniese mensbeskouing wat dualisties ingestel is. Dit word egter uit die oog verloor dat die Bybelse verwysings na die gees, siel en die liggaam eintlik op die *héle mens* wees betrekking het, en nie net op dele van die mens nie. Ook is die Bybel nie soseer met subtile onderskeidings tussen komponente van die menslike natuur gemoeid nie. Dit gaan allereers om die holistiese geheel van verhoudings met God, die medemens en die wêreld wat vanuit verskillende hoeke betrag word. Net soos wat die Bybel nie 'n natuurwetenskaplike handboek is nie, is dit ook nie 'n antropologiese handboek nie. En aangesien woorde soos *siel*, *liggaam* en *gees* nie sommer voor die voet as boustene vir 'n Bybelse antropologie gebruik kan word nie, bestaan daar geen klaarblyklige rede waarom voorkeur gegee moet word aan die prosedure van die ontleding van hierdie antropologiese Bybelse begrippe nie (Maimela en König 1982:2-3).

Die tweede alternatief verkies as uitgangspunt 'n analise van gewone konkrete menslike lewe met spesifieke behoeftes en probleme binne hulle samelewingsverbande. Hier vra die teoloog wat die Woord van God oor hierdie spesifieke situasie te sê het. Soortgelyke vrae móét deur teoloë geopper word omdat die Woord van God konkrete toepassings het wat tot spesifieke situasies spreek waarop dit nuwe perspektiewe gee en oplossings bied vir die probleme eie aan die menslike bestaan. In 'n RGU-antropologie is hierdie tweede alternatief baie belangrik. Daar word dus met die ontleding van die konkrete situasie begin en dan gevra wat die Bybel daaromtrent te sê het (Maimela en König 1982:3). Maar eers moet *menslike selfkennis* onder die loep kom.

Onderliggend aan die voorstel dat daar met die ontleding van die konkrete menslike situasie begin moet word, en dan die genoemde situasie in die lig van die Woord van God moet probeer verstaan, word die veronderstelling aangetref dat die mens 'n objek is wat, soos alle ander objekte, vir selfwaarneming, ontleding en studie toeganklik is. Dit is algemeen dat die *mens* as studie-objek beskou word in die meeste sosiale wetenskappe soos die psigologie, antropologie, sosiologie en geskiedenis. Studie in elk van hierdie terreine het 'n rykdom van inligting omtrent die mens opgelewer. Volgens die insigvolle begrip van die mens-fenomeen waartoe hierdie wêreldlike wetenskappe aanleiding gegee het, moet erken word dat dit vir die mens moontlik is om *selfkennis* te bekom. Omdat die mens sy eie studie-objek kan word oor die *aard en potensiaal* van sy wese, is dit wel moontlik om 'n lewensvatbare buite-Bybelse antropologie met 'n geldige boodskap omtrent die lewe van die mens op te bou. So 'n eerlike self-waarneming en selfkennis wat nie doelbewus verdraai word nie, kan 'n

bydrae lewer tot kennis oor die menslike bestaan, omdat dit iets van waarde kan sê omtrent die mens as redelike wese en oor hoe hy van diere verskil, omtrent die mens se sosiale gedrag en sy interaksie met sy medemens, en omtrent die mens se konkrete maar steeds uiteenlopende selfverwesenliking in die menslike bestaan. Omdat menslike selfkennis iets te wete laat kom, hoe onvolledig ook al, omtrent die konkrete menslike bestaan, is daar geen rede waarom die teologie nie sekere insigte kan benut wat uit die mens se selfwaarneming verkry word, sodat dit tot 'n kritiese dialoog met die mens se selfkennis kan toetree nie. Trouens, die funksie van die teologie - wat hom wil besig hou met 'n studie van *die totaliteit van die mens* se verhouding met God, met sy medemens en met die natuur - moet wees om enige aanspraak dat self-waarneming die laaste woord oor die mens laat spreek, te bevraagteken. Deur dit te doen, bring die teologie die *fragmentêre aard van menslike selfkennis* aan die lig. Laasgenoemde kom dikwels na vore met teenstrydige en soms botsende beskouings en ideologieë omtrent wat ware menslike bestaan behels. Die onversoenbare polemiek tussen liberalisme, totalitarisme en nasionalisme toon onweerlegbaar dat dit in die *sfeer van die mens se selfkennis* is waar die sonde hom blind maak vir die waarheid en verhinder om tot ware selfkennis te kom. Dit is trouens juis hier waar die mens se behoefte om aan die lig van die openbaring in Christus blootgestel te word, duidelik waarneembaar is. Vorentoe meer omtrent die mens se wanbegrip van homself wanneer die sosiale situasie in suid-afrika ontleed word (Maimela en König 1982:3-4).

Teen die agtergrond van die belangrikheid van *menslike selfkennis*, kom die *wesenlikheid van die mens as probleem* aan die orde. Die moeilike vraag oor *wat* en *wie* die mens is, is 'n wesenlike probleem wat mense in hulle kernlike bestaanswyses raak. Vrae oor die aard van mense, ontstaan nie weens onkunde oor die werklike aard van mense nie, maar omdat baie mense in die war is oor die uiteenlopendhede en teenstrydighede van die meeste mensbeskouings. Afgesien daarvan dat menslike lewe die studie-objek in die meeste geestes- en sosiale wetenskappe is, kan daar steeds vandag nog nie daarop aanspraak gemaak word dat ons uiteindelik verstaan wat die mens is en dat ons al die geheimenisse van menslike bestaan ten volle begryp nie. Dit word trouens al duideliker dat hoewel mense aansienlike vorderings gemaak het met hulle tegnologiese bemeesterings van die natuur, hulle steeds bevind dat 'n duidelike begrip van hulleself buite hulle bereik bly. Baie mense weet nie wie hulle werklik is nie. Ook weet hulle nie hoe hulle hulself moet hanteer of hoe hulle op kreatiewe wyse met hulle medemensse moet skakel nie. Stoker (1967:83) sê met reg dat die mens homself verloor het. Mense weet nie meer wie en wat hulle is nie. Hulle weet nie wat hulle herkoms en rol en bestemming is nie. Maimela wys daarop dat dié verlore mens se lewe vol onoplosbare en onverklaarbare teenstrydighede is (Maimela en König 1982:5-6).

In die lig van so 'n problematiese en onverstaanbare lewe is die vraag oor die ware aard van die mens nooit net teoretiese bespiegeling nie, maar wel 'n vraag waardeur mense eksistensieel geraak word. Die antwoord op hierdie vraag bepaal die hele betekenis van die menslike lewe in totaliteit. Daarom is die antropologie nie bloot 'n neutrale objektiewe beskrywing van al die kenmerke van die menslike natuur nie. Maar dit behels allereers sekere waarde-uitsprake oor wat mense behoort te wees om tot heelheid en vervulling in hulle lewens te kan kom. Aldus moet onthou word dat mense in die werklike lewe nie bloot *mense* in 'n algemene sin is, wat as sodanig lede van *die mensdom* in die algemeen is nie. In werklikheid bestaan mense altyd op konkrete wyse binne bepaalde gemeenskappe, samelewings of nasies, waarin hulle sekere posisies beklee en waarin daar sekere regte aan hulle toegewys word en sekere pligte en verantwoordelikhede op hulle rus. Dit is binne hierdie situasies waar sowel die beperkinge as die moontlikhede tot groei en selfverwesenliking uitdrukking vind. Mense ontdek egter gou dat hulle bestaan problematies is en nie as vanselfsprekend aanvaar kan word nie. Hulle ontdek dat die lewe binne gemeenskapsverbande dikwels vol verdeeldhede is en mank gaan aan konflikte en potensiële bedreigings. Binne samelewingsgemeenskappe word mense bewus van pyn, ang, kwesbaarhede en van die eindigheid van hulle bestaan. Na gelang mense hierdie konflikte ervaar wat dreig om hulle uitmekaar te skeur, begin hulle nadink oor wie hulle werklik is en begin hulle vrae vra omtrent hul eie identiteite, hulle sogenaamde ongeskondenhede en hulle welstand. Dit is pogings om tentatiewe oplossings te vind vir die probleme waarmee mense gekonfronteer word (Maimela en König 1982:6).

Sodra mense egter begin nadink oor wie hulle is, word dit duidelik dat antwoorde daarop veelvuldig én teenstrydig is en dat dit geen beter begrip gee van wat die ware menslike bestaan behels nie. Konfrontasies met die teenstrydige antwoorde van mensbeskouings deur byvoorbeeld die liberalisme, marxisme, nasionalisme en die christelike geloof, ontstaan die moontlikheid dat mense hulleself verkeerd sal verstaan en vertolk. Dit skep weer die moontlikheid dat mense onvolledige mensbeskouings kan verkies, soos deur genoemde alternatiewe geskied. Sulke keuses beïnvloed weer mense se houdings, hulle sosiale en ekonomiese lewens en hulle politieke stelsels ten goede of ten kwade. Sodoende kan mense hulleself byvoorbeeld uitsluitlik in terme van selfbehoud sien, as mense wat ter wille van eie mag 'n stryd aanknoop om hulle eie leefomstandighede te kan skep. Met so 'n beskouing sal mense se gedrag asook hulle sosiale en ekonomiese lewens bepaal word deur hierdie stryd om blote voortbestaan. Mense kan hulleself ook verkeerd verstaan, deur hulleself uitsluitlik aan die hand van hulle tegnologiese funksies en produktiwiteite te definieer. Sulke mensbeelde laat mense van hulle individualiteite afsien sodat hulle slegs net klein ratjies in nasionale produksiemasjinerieë is. Voorts kan mense wanopvattinge aangaande hulleself huldig deur hulself uitsluitlik te sien as lede van spesifieke nasionale groepe of rasse. Met sodanige beskouings sou hulle afsien van hulle unieke aard as individue en hulle gedrag, optrede en sosio-politieke lewens deur oorheersende drange tot nasiebehoud en nasievooruitgang te laat bepaal (Maimela en König 1982:6).

Daar is nog vele ander voorbeelde van mense se wanopvattinge oor hulleself. Dis egter wanopvattinge waarop die Woord van God en verantwoordelike RGU-antropologieë moet antwoord om korrektiewe insigte rakende menslike lewens te bied. Ten einde die vlak van veralgemenings te transendeer, word die aandag gevestig op die konkrete lewensituasies van die mense in suid-afrika waar daar gesoek word na antwoorde op vrae oor die menslike aard. Dis antwoorde wat toon dat mense dikwels wanopvattinge van hulleself en hul situasies het. Deur die aandag op die besondere en konkrete situasies in suid-afrika in te stel - 'n situasie waaroor die Woord van God uitspraak kan gee en deur gepaste RGU-antropologieë nagevors kan word - word vertrou dat die antwoorde vanuit die Goddelike Woord oor die aard van mense, van toepassing sal wees op ander situasies deur die hele wêreld, net soos wat die ontledings van spesifieke Europese en noord-amerikaanse situasies aan die hand van die kategorieë ang, vrees, trots, wanhoop en luiheid, vele waardes gehad het vir die menslike situasies in suid-afrika (Maimela en König 1982:6).

Hoe lyk mense in die suid-afrikaanse konteks? Dit is baie belangrik dat suid-afrikaners die regte antwoord moet gee op die vraag na die wesensaard van die mens, want vreedsame oplossings vir goeie mense-verhoudings in suid-afrika berus op dié antwoord. Inderdaad is dit dan ook so dat gespanne en konflikgeteelde verhoudings in suid-afrika nie maar net 'n bepaalde begrip oor die self en mensbeskouings reflekteer nie, maar dit is ook 'n voorbeeld van hoe dikwels mense verwronge selfbeelde daarop nhou. Trouens, die algemene sosiaal-gekleurde antropologiese antwoorde wat suid-afrikaners gee, is dikwels ontoereikend en benodig dringende RGU-regstellings vanuit RGU-Godsrykperspektiewe op wat mense werklik is (Maimela en König 1982:7).

Daar is mensbeskouings in suid-afrika wat glo dat sommige groepe van mense eintlik niksseggende onmense (diere), is, wat vir ellende en lyding bestem is. Al sou mense oor hulle mensbeskouings ooreenstem, kan dit wat die mens is nogtans nie as vanselfsprekend aanvaar word nie. Die verskillende antwoorde oor menswees in suid-afrika is inderdaad talryk en wisselend van aard, afhangende van die sosio-politieke kategorieë waarin hulle tuishoort. Die mens is beslis geen eiland wat in en vir sigself bestaan nie, maar is deel van 'n holistiese netwerk van onderlinge RGU-verhoudings wat identiteit en self-definisie bepaal. Verwronge verhoudings veroorsaak verwronge selfbeelde en skewe mensbeskouings. Dit is veral van toepassing op die suid-afrikaanse samelewing, waar mens-identiteit dikwels deur verbondenhede aan politiek, etnisiteit of ras bepaal word. Sommige mense word soms uitsluitlik aan die hand van hulle onderskeie werke gedefinieer. Sulke mense kan hulleself miskien net sien as arbeiders van andere. Sulke antropologieë dui dan alleen op sosiale status, met uitsluiting van ander menslike lewensdimensies. Vereensydigde mensbeelde is nie in RGU-antropologieë haalbaar nie. Sulke

atomistiese antropologieë lê baie mense in suid-afrika se selfbegrippe aan bande. Maar vanuit RGU-mensbeelde in die raamwerk van God se RGU-koninkryksmensdom kan die volle waarde van God se RGU-mensheid ontdek word. Dit is feite wat in terme van RGU-antropologieë nagevors, ontleed en ontgin behoort te word (Maimela en König 1982:7-9).

Baie suid-afrikaners is vreesagtige en bedreigde wesens. Bykomstig tot die bostaande mensbeskouings veroorsaak die gespanne, gepolariseerde en konflikterende sosiale betrekkinge in suid-afrika ernstige pessimismes omtrent mense en hulle moontlikhede, en die onoplosbare probleme wat hulle ten aansien van hulle medemense ervaar. Hierdie pessimismes verdraai dikwels suid-afrikaners se mensbegrippe. So word sommige suid-afrikaners voorgestel as blote onbeduidende rassistiese mense wat binne 'n vyandige heelal hulle wisselvallige bestaanswyses voer. Binne hierdie dreigende en ontwrigte wêreld word hulle dikwels gesien in terme van selfbehoud en oorlewing as wesens wat om selfbeskikking vir hulle eie mag moet veg sodat daar vir hulle self en hulle onderskeie rasse beter leefpeile verwerf kan word. En die vernaamste vyand van dié mense - volgens hierdie foutiewe beskouing - is juis ander mense wat hulle naastes moet oorweldig of oorheers of ten alle koste vermy, omdat hulle lewensgevaarlik vir hulle medemense is (Maimela 1981, 1987). Dit is teen die agtergrond van dusdanige fatalistiese en pessimistiese mensbeskouing, dat die verlamende vrees wat so baie suid-afrikaners ervaar, verstaan moet word. Dit is dié vrees wat uitgeloop het op debatte en geskille oor vraagstukke of verskillende rasse dieselfde kerke kan besoek, dieselfde gemeenskaplike vaderland kan hê, in dieselfde voorstede of gebiede as bure kan saamwoon, en van dieselfde openbare geriewe gebruik kan maak. Dis sulke negatiewe mensbeskouings wat onderlinge rassevrees by sommiges vir hulle medemense laat ontstaan. Verskillende tale en kulture versterk net die reeds bestaande vrees verder, vrees wat gebore is uit mense se wantroues in medemense en hulle beskouings dat hulle nie veilig is in die teenwoordigheid van hulle medemense nie. Dit is dikwels vir mense uiters moeilik om hulle vrese te aanvaar en te bely. Maar wanneer ons te staan kom voor die feit dat die meeste mense in suid-afrika christene is, per definisie in beginsel (*de jure*) medegelowiges in Christus, in wie hulle verenig is en in wie hulle aan mekaar verbonde is deur een doop, een Gees en een God, hoe verklaar hulle dan die feit dat hulle geredelik verkies om hulleself van ander mense af te skei, terwyl daar beklemtoon word dat die fisiese en kulturele verskille goeie redes verskaf waarom hulle nie saam kan bestaan en leef nie? (Maimela 1981, 1987; Maimela en König 1982:9-10).

Hierdie vrese en die wantroue in medemense wat houdings, die sosiale en ekonomiese bestel, asook politieke reëlings in suid-afrika bepaal het, vooronderstel 'n spesifieke siening van wat die mens is. In hierdie antropologie word mense beskou as wesens wat deur selfgerigte sosiale drange oorheers word, wat daarna streef om sover moontlik rykdom, mag en prestige vir hulleself en hulle groepe of rasse te bekom, en wat nie vir ander mense buite genoemde groepe omgee nie, behalwe vir sover hulle onontbeerlike werktuie vir hulle eie persoonlike bevredigings is. Om dit meer kras te stel: *hier het ons 'n uiters pessimistiese mensbeskouing waarvolgens mense beskou word as vreesagtige, weerlose en bedreigde wesens binne 'n vyandige wêreld waar elke mens die vyand van elke ander mens is.* Dit is 'n mensbeskouing wat algemeen vooronderstel word in die marxistiese klassiestrydretoriek, en wat ook verkondig word deur Thomas Hobbes: hy regverdig die noodsaaklikheid van 'n burgerlike regering aan die hand van die stelling dat die mens betrokke is in: *a war of each against all and all against each.* En omdat daar mense in suid-afrika is wat hierdie pessimistiese en fatalistiese mensbeskouing daarop nahou, bestaan daar neigings om aan te neem dat die onderlinge verhoudings tussen mense nooit kreatief en positief kan wees nie, en dat daar sonder absolute segregasie en selfbeskikking vir verskillende groepe van ras en etnisiteit geen moontlikheid vir vreedsame naasbestaan is nie, omdat elke mens in wese 'n gevaar vir al die ander inhou. Kortom, die nadruk is voortdurend op die negatiewe aspekte van die kontak tussen die onderskeie rasse, asof niks van die positiewe, vriendelike, vreedsame en kreatiewe wedersydse betrekkinge wat suid-afrika die land gemaak het wat dit is, ooit bestaan het nie (Maimela 1981, 1987; Maimela en König 1982:10-11).

Hierdie negatiewe fatalistiese mensbeskouing is dié wat in suid-afrika uit mense se selfwaarnemings en selfkennis voortgevloei het. Dit is die resultaat van 'n historiese, politieke, ekonomiese en antropologiese ontleding

en evaluering van die konkrete menslike situasie in die lig van die historiese dinamiek en gebeure wat die land gevorm het. Want in die dikwels gespanne en konflikterende situasies waarin ons beland, is mense geneig om te oorreeger op werklike of denkbeeldige bedreigings wat hulle lewens in gevaar stel, en om sodoende hulle beskouings van die sosiale werklikheid asook hulle selfbegrip uit verband te ruk, dikwels as gevolg van 'n gevoel van kwesbaarheid (Maimela 1981, 1987; Maimela en König 1982:12-12). Dit is daarom dat die antwoorde op die vraag oor wat die mens is - antwoorde wat voortvloei uit die mens se selfontleding en selfkennis - ontoereikend bly. Hierdie antwoorde openbaar net die helfte van die waarheid omtrent wat die mens is, veral wanneer die mens se selfbegrip hom daartoe lei om te glo dat die mens geneig is tot die vernietiging van sy medemens, ongeag getuigenis wat die teenoënde bewys. Selfs in hierdie land het mense hulle lewens nie altyd uitsluitlik daaraan gewy om hulle medemens uit te delg nie, maar is daar al kreatiewe verhoudings aangeknoop en word dit vandag nog gedoen. Trouens, selfkennis wat mense net wil sien in terme van rasse- en kultuurentiteit, neig om ons 'n skewe beeld van die mens te gee, want dit laat die feit buite rekening dat die mens méér is as dit wat uit sy kleur of ras afgelei kan word (Maimela 1981, 1987; Maimela en König 1982:12).

Wat meer is, so 'n beskouing verloën die feit dat Christus gekom het om alle mense uit die slawerny van hulle nasionale identiteite van groepe of rasse te bevry. Al hierdie identiteite is aspekte van die ou adam wat moet sterf sodat gelowiges nuwe lewens met nuwe identiteite kan ontvang as christene wat in die liggaam van Christus verenig is; nie as vreemdelinge en vyande wat mekaar moet vrees nie, maar as medemens (Rom.10:12; Gal.3:28; Kol.3:11). Uit ons ontleding van die menslike lewe in suid-afrika het ons ontdek dat verskeie beskouings wat uit mense se selfbegrip voortvloei, dikwels skeef is en ernstige wanopvattinge weerspieël van wat die mens werklik is. Gevolglik sal ons, tensy ons uit die bybelse openbaring 'n beter begrip kry van wat die mens is, nooit daarin kan slaag om die ernstige probleme met betrekking tot menseverhoudings op te los waarmee ons in suid-afrika gekonfronteer word nie. Die taak wat nou op ons wag, is om ons af te vra of die Woord van God 'n sinvolle bydrae kan lewer tot ons begrip van wat die mens is - 'n begrip wat ons in staat kan stel om die probleme wat ons het, op te los. Maar voordat ons hierdie taak aanpak, moet ons kyk na die teologiese reaksies van die verlede op wanopvattinge oor wat die mens is (Maimela 1981, 1987; Maimela en König 1982:13).

In hierdie verband kan twee algemene rigtings in suid-afrika onderskei word. Daar is natuurlik talle individuele weergawes daarvan. Die eerste teologiese antwoord: dié van die piëtistiese en sendingbeweging wat tot onlangs nog steeds oorheersend in die swart kerke was, neig om mense se geringskattings van hulle eie waarde en waardigheid te bevestig deur te beklemtoon dat mense geringe, nuttelose, verdorwe en sondige wesens is. Wanneer die beoefenaars van hierdie teologie mense se selfgeringskattings bevorder deur aan hulle te vertel dat hulle ontaard en swak toegerus is vir kreatiewe en verantwoordelike bestaanswyses binne hulle mensheid, verwar hulle egter geskiedenis met die sondigheid van mense. Deur hierdie houding in te skerp, leer hulle mense om hulle vleeslike bestaan te verafsku omdat daar niks goeds in hulle is nie (Rom.7:18-20). Aangesien die aandag van hierdie mense op hulle geestelike en anderwêreldse verlossing toegespits word, word mense daartoe gebring om te glo dat daar geen hoop vir **selfverwesening** in hierdie ellendige en lydende wêreld is nie. En omdat mense eers in die hiernamaalse lewe van waarde is, moet hulle aanvaar dat hulle in hierdie wêreld stof en nietigheid is (Maimela 1981, 1987; Maimela en König 1982:14).

Die tweede teologiese reaksie, wat veral in sommige blanke kerke aangetref word, weerspieël en versterk in die meeste gevalle vir Maimela die gees van mense se vreesbevange omgewings deur die vrees wat mense vir mekaar voel. In die lig van die afgelope jare se versoeningsteologieë in verskeie kerke - iets waarvoor JA Heyns as groot bemiddelaar van versoening, skynbaar sy lewe ingeboet het - is hierdie opmerkings van Maimela vandag nie eintlik meer so relevant nie (Maimela 1981, 1987; Maimela en König 1982:14-15). Nietemin, uit die bogenoemde bespreking blyk dit vir Maimela duidelik dat die bybelse leer dat alle mense geskiedenis van God is wat na sy beeld geformeer is, baie positiewe dinge te sê het omtrent wat die mens werklik is. En nuwe RGU-antropologieë kan miskien ook lig laat val op hoe mense hulle problematiese verhoudings in suid-afrika behoort te benader - in die besonder teen die agtergrond van die **immanente latente RGU-koninkryksbeeld** waarin God,

in en deur die RGU-kragte van die Gees sy *RGU-koninkryksmensdom* geskape het. Vorentoe egter meer hieroor. Vervolgens word gekyk na die feministiese mensbeeld.

5.2.2.2 Micks se feministiese antropologie

Feministiese teologieë is *bevrydingsteologieë* wat nie in lugleegtes beslag gekry het nie. Dit het ontstaan weens vroue se bepaalde historiese ervarings en bewusthede daarvan dat vroue 'n klas is wat op die grondslag van geslagtelikheid in patriargale samelewings tot stand gekom het, omdat hulle oor die hele wêreld gemarginaliseer en deur manlike oorheersings onderdruk is. Gevolglik het vroue toe teologies begin besin oor hulle lyding, en het hulle toe na maniere begin soek om weg te kom daarvan, sodat hulle vryheid en menswaardigheid kon verkry. Feministiese teologieë het in die sewentigerjare ontstaan, maar kan historiesgewys teruggevoer word tot die 19de eeu toe vroue hulle eie bewegings aan die gang gesit het om burgerregte te verkry, sodat hulle as outonome openbare mense met stemregte erken kon word (Maimela 1986:202-209). Feministiese teologieë gaan in wese dus oor verontregtings en diskriminasies van vroue se menseregte deur tradisionele samelewings. Tog is feminisme baie meer as net eise van gelyke regte. Dit is ook 'n stryd om die volle RGU-menswaardighede van vroue te beskerm, en veral om weg te kom van negatiewe mensbeelde van die vrou. Sommige vroue bepleit selfs ander nuwe vennootskaplike samelewingstrukture in terme van die vervanging van *harde kragte* met *sagte kragte*, die vervanging van individualismes met onderlinge verbondenheid waarin konfrontasies met samewerkings vervang behoort te word - alles verborge *latente potensialiteite* en kragtige RGU-moontlikhede wat beslis in RGU-vroubeelde opgesluit lê (König 1993:103). Natuurlik moet RGU-antropologieë met feministiese teoloë saamstem dat die bybel hoofsaaklik 'n boek is met manlike oorheersings daarin (Ackermann 1988:14; Fiorenza 1990:52; Halkes 1986:57; Hampson 1990:86; Ruether 1983; Micks 1982; Schaumberger 1988:270, 288, 299e.v.; König 1993:103, 105e.v.). Ons fokus egter vervolgens op Micks se feminisme.

Micks se feministiese aansprake word nie net deurentyd krities beoordeel nie, maar ook plek-plek *mutatis mutandis* aangepas by my RGU-antropologie. Die *mens* se soeke na *ele identiteit* is vir Micks (1982:vii-viii) tegelyk korporatief én individueel, en kontinuerend op beide hierdie gebiede - dié soeke sal aanhou tot by die dood. Kelsey (1987:15-25) beskou hierdie *soeke as 'n dors* na 'n religieuse ervaring van die geestelike dimensie. Elke nuwe geslag neem die fakkel by hulle ouers oor en word verplig om nuwe vrae te vra oor wat dit beteken om mens te wees. Want die immer uitbreidende horisonne en altyd-verdiepende misterieë van die lewe móét in berekening gebring word. Die natuurwetenskappe is onvoldoende en feite in die populêre nuusmedia is oudmodies en kan hierdie nuwe vrae nie voldoende beantwoord nie. Selfs die vrae vanuit die natuur- en gedragswetenskappe dra eintlik maar net by tot christene se soeke na identiteit. Hierdie soektogte sal voortduur en mense sal seker nooit in hulle leeftyd ten volle ontdek wie hulle werklik is nie. Dit lyk egter of mense se krisiservarings ingrypende impakte op hulle antropologieë kan hê. Micks erken byvoorbeeld dat die dood van twee geliefdes haar verstaan verbeter het van wat dit beteken om mens te wees. Ons fokus dan op die mens as beeld van God met besondere verwysing na Micks (1982:4-60) se stelling dat mense - mans én vroue as gelyke beeldraers van God - sosiale wesens is.

Om mens te wees is volgens Micks (1982:1e.v.) moeilik. Om mens te word is 'n proses vir 'n leeftyd. Ware mensheid is 'n Godgegewe gawe. Dis oor die proses en gawe wat 'n RGU-antropologie meer te sê het. Nietemin, hierdie drie oortuigings kleur Micks se mensbeskouing. Hoewel hulle nie uniek christelik is nie, is hulle tereg vir Micks essensiële dele van christene se antwoorde op die vraag wat dit beteken om mens te wees. Hierdie vraag is ouer as psigologie, sosiologie, biologie en ook teologie. Mense se vermoëns om hierdie vraag te vra onderskei mense as fundamenteel verskillend van diere. Niemand het nog ooit 'n volledige antwoord hierop verskaf nie, en Micks verwag tereg ook nie een nie. Wat dit beteken om mens te wees, bly 'n ontwykbare grens vir eksplorاسie en ontdekking. Wetenskaplikes bied voortdurend nuwe kennis op hierdie gebied - so ook artieste van alle soorte, insluitende daardie kreatiewe manslike wesens wat ons heiliges noem. Dis dan ook presies die rede vir 'n nuwe

RGU-antropologie op die huidige ope antropologiese mark.

Vandag word christene se verstaan van die menslike wese uitgedaag deur die aard van menslike taal, sowel as deur 'n nuwe sosiale krisis. Die uitdaging van geslagtelike rolle vereis 'n herwaarding van wie mense is as kollektiewe skepsels van God – Maker van alles wat is, sienlik én onsienlik. 'n Nuwe besef van mense se ingewikkelde interverwantheid as individue vra om nuwe RGU-denksels oor die menslike RGU-heelheid rondom heil en burgerskap in God se RGU-koninkrykshoedsdom. Hoewel ons geweet het van mense se onlosmaaklike verbintenisse met plante en diere sedert dat die bybelse boek van Genesis geskryf is, *dring omgewingskundiges daarop aan dat ons 'n nuwe nederigheid moet beoefen oor die uniekheid van die menslike lewe in die netwerk van die natuur*. Vandaar dan 'n nuwe poging met 'n nuwe holisties-integreerbare RGU-antropologie. Vergelyk weer een van die eerste paragrawe in hoofstuk 1 oor die verhaal van Mufasa, die leeu-koning met die fyn balanse van die interverwante RGU-wesenskettings in die RGU-wesensirkel van sy mikrokosmiese koninkryk, as spieëlbeeld van die makrokosmiese RGU-universum van God se RGU-Godsryk vir sy RGU-koninkrykshoedsdom.

Terselfdertyd opper futuriste en tegnoloë kritiese vrae oor die duursaamheid en die persoonlikheid van menslike lewe in die gebied wat ons geskiedenis noem. En weer, die ontploffing van belangstellings in die *latente potensialiteite van menslike wesenlikheid* – hetsy dit gemanifesteer is as belangstelling in *glossolalie, yoga of motorfietsonderhoud* – roep weer nog 'n ander kyk na hoe menslike wesens verwant is met die *Uiterste Realiteit*. Een allerbelangrike doel van Micks se boek is om die christen-antropologie te herdink in dialoog met kontemporêre denke. 'n Tweede vername doel is egter in aktiewe dialoog met bybelse en historiese antropologie te bly sodat ons huidige verstaan van die humaniteit uitgereik en verdiep sal word deur ons teologiese tradisie. Micks veronderstel veral dat enige antwoorde tot die vraag van wesenlikheid en wording tot volle menslikheid, vandag beide verrek en geoordeel word deur die menslikheid of humaniteit van Jesus van Nasaret as die perfekte mens. Hierin is sy korrek. Dink ook aan Tillich se insiggewende mensbeskouing in die lig van die voorbeeldige perfekte *mensheid* van Jesus Christus as die *Nuwe Wese*, wat duidelike aansluitingspunte met RGU-antropologieë kan genereer (Adams et al 1985:307-329). Tillich se onderskeid van Jesus as dié Christus is ook baie belangrik vir 'n RGU-antropologie. Jesus is Here en Christus gemaak (Hd.2:36). Jesus was nie van sy geboorte af Christus of gesalfde nie. Eers nadat hy met die Heilige Gees gedoop is, was hy die Christus, die gesalfde, die messias!

In die christenteologie behoort menslikheid altyd in verhoudings of relasieskappe gesien te word. Die volgende eksplorاسies van mense se verwantskappe met mekaar, met hulleself, met die natuur, met die geskiedenis, en met God, skep daarom nie 'n nuwe gebied in die veld van teologiese antropologie nie. Micks se bedoeling is om eerder te help om op die sentrale vrae in die tradisionele vertakings van teologiese navraag te herfokus. Gegee dat beide man én vrou in God se beeld geskape is, wat beteken dit dan om mens(lik) te wees? Kortom: Wie is ons, sosiale diere in die Godsbeeld? (Micks 1982:4e.v).

Menslike lewe soos ons dit ken, is dubbelsinnig. Die eerste aanmerking in die priesterlike verhaal van die skepping in die bybel oor die menslike wese is óók dubbelsinnig. Niemand is skynbaar seker wat die skrywer van Genesis 1:26-27 bedoel het toe hy gesê het dat God die mens, man en vrou, in sy eie beeld en gelykenis gemaak het om te heers nie. Vandag word hierdie uitspraak gebruik as bewysstuk in die herbepaling van wat dit beteken om mens te wees. Vir sommige kontemporêre skrywers is hierdie bybelse passasie 'n samevatting van 'n vals siening van mense se plek in die natuurlike wêreld, want dis 'n siening wat uiteindelik skuldig is aan die verkragting van die planeet. Die ekoloë sê dat die idee van mense se oorheersing oor die hele aarde nie met die realiteit korrespondeer soos ons dit nou ken nie. Die opdrag om die aarde te vul en te onderwerp het gelei na 'n ongesonde preokkupasie met die uniekheid van die mens. Een strekksbeplanner het van Genesis 1 se skeppingsverhaal gesê, dat indien 'n mens werklik lisensie soek vir diegene wat radio-aktiwiteit vermeerder, wat kanale skep en met atoombomme vul, wat gifstowwe sonder beperking gebruik, of toestemming gee aan 'n *stootskrapeer mentaliteit*, dan kan daar geen beter opdrag as juis hierdie teks wees nie (Micks 1982:5; McHarg

1969:26). Ongelukkig kan Micks se lang en lywige verduideliking van die eeue-lange teologiese debat oor die eksegeese van Genesis 1:26 en die verskil tussen die beeld en gelykenis van God waarin mense gemaak is, asook die feit dat beide mans én vroue in die Godsbeeld geskape is, nie verder bespreek word nie.

Uit Micks se hele verdediging van die vrou as deel van die Godsbeeld, sowel as haar wagdoening met *halfbreeds*, individualisering, kulturele stereotiperings en konsentrasie op die radikale differensiasies maar universumgerigte eendershede van mans en vroue, en van hulle onderskeie manlike en vroulike rolle en verhoudings, kan sterk aansluiting vind by 'n nuwe RGU-antropologie waarin nie net mense se eie, unieke, alledaagse ervarings belangrik is nie, maar waar dié ervarings en tiperings ook holisties en geïntegreerd inskakeling vind in 'n veel groter radikale en gedifferensieerde maar universumgerigte kollektiewe liggaam, te wete die RGU-Godsryk met sy integrale ondergeskikte dimensies van kerke, godsdienste én samelewings (1 Kor. 12:13), waar nie nét unieke individue se eksklusiewe elitistiese betrokkenheid by dié kerk, dié godsdienst, dié samelewing en persoonlike sieleredding deur die Gees van belang is nie, maar waar ook veral die Gees se álmovattende, állesdeurdringende en állesinvullende betrokkenheid in en deur individue se geestelike én fisiese inskakeling, in die samehangende universumgerigte kollektiewe grootheid van die RGU-Godsryk, van deurslag-gewende belang is (Micks 1982:20, 64).

Tereg doen Micks (1982:17e.v.) weg met *individualisme* en poneer dan in plek daarvan 'n gedifferensieerde verhouding tussen man en vrou. Gutierrez (1987:14-15) stem saam met Micks oor individualisme. Deur te bepaal wat onderskeidend is in die verhouding tussen manlik en vroulik, het beide Barth (1958:186-193) en Bonhoeffer (1959:37) 'n sentrale en belangrike aspek van die christenverstaan van die menslike wese onderstreep. Menslike lewe is nou én in die toekoms onverminderbaar sosiaal. Nóg die *vals individualisme* van baie van die sekulêre denke oor die vraag na: *wie ek is*, nóg die *vals individualisme* van baie van die sogenaamde christendenge oor die vraag na: *wat ek moet doen om gered te word*, doen nie reg aan die bybelse verstaan van humaniteit nie. Ons is gemaak en ons leef in die meervoud van die eerste persoon. Deur die lokalisering van die *imago dei* in menslike geslagtelikheid is daar egter sommige uiters basiese vrae geopper vir teologiese antropologie - vrae wat nog nie enige definitiewe antwoorde het nie. Hierdie interpretasie van menslike kreatuurlikheid dien verdermeer om ons te herinner dat soos ons dit ken, menslike lewe dubbelsinnig is. Ons word genooi om in onsekerheid te leef selfs in ons soeke na klanigheid in die verstaan van onself en ons wêreld (Trible 1978:12-23).

Daar is vir Micks (1982:17-18) vier hoofvrae uit ons aandrang dat die mens fundamenteel van twee soorte is: (1) Wat is die aard van hierdie differensiasie? (2) Wat is die aard van hierdie verhouding? (3) Op watter basis kan gesê word dat geslagtelikheid onderskeidend menslik is, aangesien dit duidelik met ander diere gedeel word? (4) En hoe is hierdie definisie van die Godsbeeld verwant tot die manlike menslike wese van Jesus van wie die nuwe testament sê dat hy die perfekte beeld van sy hemelse Vader is? Oor die antwoorde vir hierdie vrae gaan ons nie verder uitwei nie. Oor die eerste vraag na wat die differensiasie tussen die manlike en die vroulike is, erken Micks dat ons nie weet nie. Sommiges soek die verskil in die geslagtelike organe, andere in fisiologiese differensiasies soos grootte en sterkte, andere soek die verskil in emosionele en intellektuele aspekte, dan ook in die brein (split-brain research), biologies, anatomies, chromosome, hormone, interne en eksterne geslagsorgane, sosio-psigologies, ensovoorts. En ook om te praat van die *medemenslikheid* (cohumanity) van mans en vroue as gelykgeskapenes in die Godsbeeld, sê vir Micks ook nie enigiets definitiefs oor die verskille tussen hulle nie. Teologies bevestig medemenslikheid wel dat daar slags één legitieme differensiasie tussen menslike wesens is - 'n punt wat Barth (1960:153) sterk beklemtoon. Medemenslikheid bevestig wel die mens se *individualiteit* - naamlik my Godgegewe reg om myself te wees en jou Godgegewe reg om jouself te wees. Dit sê niks oor alle vroulikes of alle manlikes in al hulle veelvuldige variëtte en kompleksiteite nie. Dit bevry ons van alle kulturele stereotiperings. Micks sê: *I don't have to become either Total Woman or Wonder Woman. You don't have to become either Total Man or Superman. There are no such people. We become human, we become ourselves, only as we relate to one another* (Micks 1982:1-20).

En in die Godsbeeld is beide vrou én man sosiale wesens. Gemaak in die Godsbeeld is mans én vroue as geslagtelike wesens wat op 'n misterieuse wyse van mekaar differensieer, en tog ook minder as persoonlik, ten volle menslik, totdat hulle leer om as gelykes tot mekaar te kan relativer. Micks vervolg: *In our escape from freedom, we pervert our sexuality, fearfully hiding behind the fig leaves of domination and submission. In our new freedom in Christ we are able to claim afresh our cohumanity. We may even learn to listen to his Word and to speak the truth to one another in love.* Mans en vroue deel hulle Godsbeeld waarvan hulle gedeelde geslagtelikheid, taal, samewerking, samespel en tyd saam, gesamentlik die beeld van God is: *The community at play is also in the image of God.* (Micks 1982:46-60). Vergelyk Stoker (1967:83e.v.) se sinvolle wysgerig-teologiese aanslag tot die mens as beeld van God - wat nie net by Micks kan weerklank vind nie, maar ook by 'n nuwe RGU-antropologie. En wat van die teologie van revolusie en die politieke teologie se onderskeie antropologieë?

5.2.2.3 Die teologieë van revolusie en politiek se onderskeie antropologieë

Die **teologie van die revolusie** ly onder sy naam. Revolusie klink na oorlog, geweld, doodslag en bloed. Dit herinner aan die *franse revolusie*. Ander revolusies soos engeland se industriële revolusies, is nie met geweld en bloed gevoer nie. Sodanige revolusies dui bloot op radikale herskeppingsomwentelinge waardeur samelewingstoestande heeltemal verander is. En revolusieteologieë impliseer reeds hierdie omwentelings-gesindheid van teologie. Dis 'n teologie wat samelewings deur radikale sosiale veranderings wil vrymaak om sosio-spirituele vryheid en heil te bekom sodat die Godsryk van vrede ervaar kan word. Die sogenaamde wantoestande in die christelike weste weens onregverdige aangebore adellike bevoorregtings en ekonomiese beheersings van minderheidsgroepe, en die daaropvolgende verdrukkings, uitbuitings, misbruike en menswaardigheidsontnemings, moet radikaal verander word. Die maniere waarop radikale revolusionêre veranderings bewerk behoort te word - soos deur geweld of nie - is nog 'n ope vraag. Die doel van sodanige radikale revolusionêre veranderings is egter om aan armes, onderdruktes, uitgedruktes en gemarginaliseerdes ook plekke in die son van menslike samelewings te voorsien (Maimela 1986:164-169). Net soos by die bevrydingsteologieë waar die ellendige afgetakelde, minderwaardige onmenslikhede en vernederde mensbeeld deur sosio-politieke bevrydings opgehef en sosio-spiritueel gered behoort te word, en net soos wat onderdrukke en vernederde feministiese mensbeelde uit die as opgetel word om heil te bekom, só moet vernederde mensbeelde van veral armes heil kry deur radikale revolusionêre omwentelinge. Onderdrukking in selfsugtige samelewingstrukture is vir alle bevrydingsteologieë **sonde** (Bonino 1975:31), en sonde moet uit. As daar radikaal met sosiale sondes afgereken is, is daar bevryding. En bevryding deur revolusie sou dan utopiese koninkrykshail wees.

Weens skryfruimtebeperkings kan die **politieke teologieë** ongelukkig nie bespreek word nie. Ook die term politiek as teologiese begrip word meestal verkeerd verstaan en vertolk. Dié teologie het niks met vuil politiek of klein politiekerye te doen nie, maar met bevrydings op politieke terreine deur politieke middele en hefboome wat deur die teologie gebruik kan word. Alle bevrydings van onderdrukkings en uitbuitings deur teologies-politiese bemiddelings, impliseer verlossing, heil en vrede - dit wil sê, die volle konkrete realisering van die letterlike Godsryk op aarde (Maimela 1986:169-176). Maar sny al die voorafgaande teologieë met hulle onderskeie antropologieë in op 'n nuwe RGU-antropologie?

5.2.3 Nuwe RGU-mensbeelde vir die pneumatologie in suid-afrika

Omdat verhoudings mense en samelewings maak of breek, is lewensverhoudings in suid-afrika baie belangrik. Dit geld vir beide die individuele sowel as die kollektiewe lewenskontekste. Insig rakende opponerende politieke antropologieë in suid-afrika help dus om eietydse situasies beter te verstaan. Waar die individu die liberale mensbeskouing totaal oorheers, is die groep weer allesbepalend in antropologieë van apartheid en tradisionele afrika. En wie is dit wat in 'n bybelse antropologie oorheers: individue met persoonlike saligheid en

verantwoordelikheid, of die groep: israël en die kerk? Of behoort dit nie eerder 'n unieke individu-groeps-verhouding te wees wat sinvol op mekaar inwerk nie? En wat van menseregte, humanisme en feminisme? Nietemin, omdat God ons as menslike mense gemaak het, voorsien Hy allereers dié middele aan die mens wat Hy agterna weer van die mens vra. Derhalwe is teologiese RGU-interaksies tussen die bybel en situasies van groot belang vir 'n nuwe suid-afrikaanse mensbeeld. In teologiese RGU-besinnings oor lewensituasies met hulle probleme en behoeftes, kan bybelse én RGU- aspekte vir alle teoloë oopgaan, wat andersins geslote sou wees. Andersom open die bybel ook weer nuwe RGU-insigte op RGU-lewensituasies sodat daar nie net antwoorde op probleme gekry word nie, maar dikwels ook nuwe probleme en moontlike oplossings raakgesien word. Soms word daar selfs totaal nuwe situasionele vertolkings bekom (König 1993:55-79).

Inderdaad benodig die nuwe suid-afrika nuwe RGU-mensbeelde! Nie net één enkelvoudige mensbeeld nie! Daar moet eerder sprake wees van verskillende interverwant beïnvloedbare RGU-mensbeskouings (König 1993:55e.v.). Natuurlik vat Stoker (1967:324e.v.) dit baie raak in sy kombinasie van twee fundamentele bybelse beginsels: (1) dat alle dinge uit, deur en tot God deur die Gees is (Rm.11:36), en (2) dat God absoluut soewerein is oor alle geskaphede in al sy werke en dae, wat lei tot die waarheid dat die ganse wêreld én skepping, God se RGU-wêreld én RGU-skepping én RGU-mense is. Daarom is die redding van die ganse wêreld die sentrum van 'n bybelse perspektief, en nie net die individu se redding nie - hoe belangrik dit ook al mag wees. Ook Bosch (1979) is korrek in sy sendingwetenskaplike siening van *heil vir die hele wêreld*. Daarom is nie óf 'n dualistiese óf partiële werklikheidsbeskouing geldig nie, maar wel 'n **totalitêre RGU-werklikheidsbeginsel**. God se skepping bied 'n totalitêre **samehangende verskeidenheid**, 'n **eenheid** van veepleurige wysheid (*polùpoikilos sophia tou Theou* - Ef.3:10). In die konteks van my **RGU-werklikheidsmodel** behels dit dus 'n **totalitêre holisties-geïntegreerde universumgerigte gedifferensieerdheid en radikaliteit**. Daarom trag Stoker nie na die *skeiding* van lewensterreine en samelewingskringe nie. Daar is dus enersyds nie **dualistiese skeidings** van kerk en volk, kerk en staat, kerk en politiek, ensovoorts - soos wat dit veral in die vroeëre tradisionele pentekostalisme die geval was nie. Met hierdie omvattende holistiese **RGU-werklikheidsbeeld** stem E van Niekerk (1985:44e.v.) eenhonderd persent saam. Andersyds streef Stoker ook nie na die absolute gelykmaking van verskille en die uitwissing van grense tussen byvoorbeeld kerk en staat, kerk en volk nie - soos wat die totalitaristiese nasionaal-sosialis byvoorbeeld doen nie. Op 'n sinvolle wyse erken Stoker egter 'n konsekwente samehangende maar onherleibare en nie-gelykmaakbare verskeidenheid as 'n eg-skriftuurlike beginsel - 'n beginsel wat ook ten grondslag van 'n Radikale en Gedifferensieerde Universumgerigte werklikheidsbeskouing lê. Dit bring ons terug by omvattende holisties-geïntegreerde **RGU-mensbeskouings**.

Die isolasie waarin bestaande suid-afrikaanse antropologieë ontwikkel het, maak dat hulle mekaar slegs in 'n uiters beperkte mate krities kon verryk en begelei. Dink byvoorbeeld aan die verbod wat tot onlangs op bevrydingsteologieë en hulle belangrikste publikasies geplaas was en die beperkte aandag wat wêreld teoloë aan tradisionele mensbeelde van afrika gegee het. Ook die vervreemding en antagonisme tussen propageerders van apartheid en liberalisme het 'n nuwe holistiese mensbeeld vir suid-afrika onmoontlik gemaak (König 1993:55-56). In plaas daarvan om alle klem nêr op onveranderlike bybelse beginsels te lê, moet 'n bybel-situasie-dialektiek vir 'n nuwe suid-afrikaanse RGU-antropologie ontwikkel word. Teologie is veel meer as net bybelse teologie, dit moet ook vir die hedendaagse kontemporêre situasie vrugbaar gemaak word. So 'n situasionele antropologie maak nie net deduktiewelik vanuit die bybel ewige antropologiese afleidings wat summier eensydiglik op die situasionele praxis toegepas word nie. Daar word ook in wisselwerking met die bybelse teorie, induktiewelik vertrek vanuit die huidige antropologiese RGU-situasies wat direk met die verhoudingsprobleme van suid-afrika én van die hele wêreld verband het (König 1993:56).

Hierin sal die verbondenheid van mense aan mekaar en die krag van sondige samelewingstrukture sterk benadruk word. Dit is dus die huidige verhoudingsituasie wat sterk weerspieël in die keuse van bybelse stof en in die wyse waarop bybelse RGU-antropologieë ontwikkel word. Dit is dus nie blote toepassing van bybelse beginsels op die praktyk nie, maar 'n gesprek oor bybelse perspektiewe vanuit huidige antropologiese situasies op RGU-

vlakke. Die verhoudings tussen bybel en situasies is dus wederkerige dialekties-ineengestremelde bewegings van die een na die ander. Met erkenning aan die wisselwerkings tussen bybel en situasies, word dit makliker om te verstaan dat bepaalde situasies die beklemtonings van bepaalde bybelse fasette aanvra, terwyl ander aspekte eenvoudig minder belangrik is vir daardie besondere situasies (König 1993:56).

In die konteks van 'n alomvattende RGU-model is een van die probleme van allesomvattende RGU-antropologieë dat dit té breed is en té veel aspekte dek om in 'n beperkte ruimte van 'n beknopte proefskrif ontwikkel te word. Dis ook nie altyd moontlik of selfs nodig om haarfyn te onderskei of daar nog met die teoretiese spekulasies van besondere mensbeskouings besig is, en of daar al met die konkrete toepassings en aanpassings daarvan in konkrete probleem-situasies begin is nie. So kan die eenheid van God se RGU-mensdom byvoorbeeld teoreties sterk onderstreep word, terwyl die verskeidenheid van tale in die praktyk nogtans hierdie teoretiese eenheid belemmer (König 1993:56). Sekerlik kan alle mense of selfs alle christene nooit dieselfde mensbeskouings hê nie. Dit is ook nie moontlik om van nê é én mensbeskouing as dié christelike perspektief te praat nie. Dit sal miskien meer korrek wees om te sê dat daar hoegenaamd nie christelike antropologieë in die praktyk is nie, maar dat daar 'n aantal RGU-antropologieë is wat minder of meer deur bybelse motiewe beïnvloed is. RGU-antropologieë sal dus ten doel hê om aan die een kant sulke christelike trekke in bestaande mensbeskouings op te spoor en te ontwikkel, en aan die ander kant om sekere sentrale bybelse vertolkings aan te bied as riglyne waardeur christene en óók mense van ander gelowe hulle mensbeskouings kan laat beïnvloed. Sodoende sou belangrike gemeenskaplike oortuigings ontwikkel kan word te midde van gedifferensieerde antropologieë.

Tog sal daar ook bepaalde oortuigings wees wat eenvoudig net eksklusief teenoor mekaar staan en waartussen daar gekies sal moet word. Hopelik sal die basiese riglyne wat deur RGU-antropologieë ontwikkel behoort te word, daarin kan help. Dit sal gedoen word deur vanuit drie kante na gepaste RGU-antropologieë vir suid-afrika te kyk. So sal daar na negatiewe, positiewe en veral krities verrykende RGU-aspekte in verskillende mensbeskouings gekyk word. Dis te hope dat uit sulke radikale en gedifferensieerde maar holisties-geïntegreerde universumgerigte antropologieë in en deur die RGU-kragte van die Gees, positiewe menslike mensbeskouing sal voortkom. Watter antropologiese lyne ook al gevolg word, die vervalde mens is en bly 'n sondaarswese met RGU-antropologieë wat sondekante én heilskante behoort te weerspieël. En hier word daar weer aangesluit by 'n vorige bespreking van twee geïntegreerde geskaphenheidslyne, waar die een proseslyn ontwikkel vanaf skepping en val, vanaf geboorte na dood, vanaf Woord na Gees, met sy erge graad van konserwatisme - soos veral in gereformeerde kringe oorbeklemtoon word ten koste van die tweede geskaphenheidslyn vanaf Gees terug na die Woord, vanaf dood na wedergeboorte met sy erge graad van spiritualisme - soos in pinksterkringe oorbeklemtoon word ten koste van die eerste geskaphenheidslyn.

My RGU-antropologie berus op die *gewone alledaagse ingebore latente goeie aard van alle mense*: goed én sleg; gelowig én ongelowig; gered én ongered; heilig én onheilig; wedergebore én onwedergebore; kerkvas én kerklos; christelik én nie-christelik, on-christelik of ook a-christelik; religieus én irreligieus of a-religieus; teïsties én a-teïsties. My RGU-mensbeeld is kortom 'n *humanistiese mensbeeld*. Tog is dit nie soos verabsoluteerde buite-bybelse humanistiese mensbeskouings waar die vergodelikte mens die middelpunt van alles is nie (Heyns 1981:18) - dis humanisties in terme van die *humanisme* van die Geesvervulde Jesus Christus. Die Gees is die RGU-middelpunt van alles en álmal. Vanuit 'n RGU-perspektief is die gepneumatologiseerde humaniteit van die totale mens, bekragtig en bemagtig in en deur die RGU-kragte van die Gees, dus dié mees gewenste mensbeeld om in die lig van die bybel ontleed, verstaan en vertolk te word.

RGU-mense is natuurlike, wetenskaplike, teologiese, filosofiese, religieuse, kulturele, ekonomiese, politiese, sosiale wesens, én nog véél meer - hulle is óók psigologiese wesens. Maar meer as dit, God se RGU-Godsrykmense is óók Geesgedrewe christusmense. Al hierdie eienskappe van mense is verskillende antropologiese slypkante van die een gróót diamant van God se RGU-Godsrykmensheid in en deur die kragte van die Gees wat werk in God se RGU-Godsrykmensdom. Al hierdie slypkante vorm deel van die één

christusmensheid in en deur die Gees. Hoewel dié radikale en gedifferensieerde slypkante nie van mekaar geskei behoort te word nie, kan dit soms van mekaar onderskei word, en kan verskillende perspektiewe - gesamentlik of afsonderlik - vanuit hierdie verskillende uitkykposte benader word, afhangende watter lewensdimensie van 'n besondere mens of groep bestudeer gaan word. Humanistiese en eksistensialistiese persoonologieë in die psigologie, bied nogal vrugbare insigte vir konstruerings van RGU-antropologieë.

Sommige *gestalt* psigoloë soos Gordon Allport, Abraham Maslow en Carl Rogers, konseptualiseer persoonlikheid in 'n holistiese manier as georganiseerde dinamiese geheelstukke (Hjelle & Ziegler 1976:8, 171-207, 249-328). Eksistensialiste plaas die nadruk op mense as individue se uniekheid, in hulle vraag na die waarde en betekenis van eksistensie, asook in hulle vryheid vir selfdireksie en selfvervulling. Hierin kom eksistensialistiese psigoloë met hulle humanistiese eweknieë ooreen, en in felte word baie eksistensialistiese psigoloë ook humanistiese sielkundiges genoem. Tog het eksistensialiste 'n minder optimistiese siening van die mens, en plaas hulle meer klem op die irrasionele tendense in die menslike natuur en die probleme inherent aan selfvervullings - spesifiek in ons burokratiese en gedehumaniseerde massa-samelewing. Lewe is vir eksistensialiste dus meer van 'n konfrontasie. Hulle plaas minder geloof in die moderne wetenskappe en meer in die innerlike ervarings van individue en individue se pogings om die diepste menslike probleme te verstaan en te hanteer (Coleman 1980:70; Heyns 1981:9, 31-42).

Vir hierdie afdeling is beide die humanistiese en die eksistensialistiese persoonsteorieë van groot belang. En dit gaan spesifiek om 'n psigologiese evaluering van die *latente potensialiteite* van die *goele* wat natuurlikerwys in alle mense ingebore is. Erik Erikson (1963:270) se *agttasige epigenetiese beginsel* in sy psigologiese teorie van persoonlikheid, trek aandag na die *aangebore menslike kapasiteite* om uiteindelik oor die psigologiese hindernisse van die lewe te *triomfeer*. Anders as Freud wat nêr die onbewuste wil ontleed, fokus Erikson se teorie insonderheid op beide bewuste én onbewuste *ego kwaliteite* wat na vore kom by verskillende ontwikkelingsperiodes van menslike lewe. Om te weet hoe mense elkeen van hulle reekse van betekenisvolle lewensprobleme bemeester, en hoe die inadekwate bemeesterings van hulle vroeëre probleme hulle onbekwaam maak om met latere probleme te handel, is vir Erikson die enigste manier om mense se lewenspersoonlikhede te verstaan. Daarom benadruk Erikson die *ingebore kreatiewe en adaptiewe kragte* van mense, en in ooreenstemming met humanistiese sienings, beskou hy mense as *potensieel goed*. Dit stem ook ooreen met die bybelse stelling dat God alles wat hy gemaak het, *goed* gemaak het, ja, *baie goed!* (Gn.1:10,12, 18, 21,25, 31). Of maak God *gemors*? 'n RGU-personologie lê klem op hierdie *potensieële aangebore goedheid* van God se RGU-Godsrykmensdom!

'n Insiggewende gevolgtrekking van Erikson se persoonologie - wat vir RGU-persoonlikheidsteorieë van veel nut kan wees - is tweeledig: (1) dat menslike persoonlikheid volgens hom ontwikkel vanuit *mense se gereedheid* om na *hoër potensiaalontwikkelings gemotiveer te word*, en om bewus te wees van groter sosiale radiuse waarmee geïnteraksioneer kan word, en (2) dat samelewings in beginsel neig om só saamgestel te wees om die opeenvolging van *potensialiteite* vir interaksies te ontmoet en uit te nooi, en te poog om die behoorlike snelheid en volgorde van hulle ontvouings te beskerm (Hjelle & Ziegler 1976:59, 62, 63). Dit alles vind aansluiting en groter insig deur middel van Gordon Allport se *karaktertrekteorie* van persoonlikheid.

Waar Erikson 'n meer personalistiese persoonlikheidsbenadering het, poneer Allport 'n mengsel van personalistiese én humanistiese elemente. Allport is personalisties omdat sy doel is om die ontwikkelings van werklike individuele persone te verstaan en te voorspel. Tog is hy humanisties in sy benadering omdat hy alle aspekte van menslike wesens herken, insluitende die *ingebore potensialiteite vir groei en transendensie*. Allport kan beskryf word as 'n eklektikus omdat hy alle insigte van religie, filosofie, literatuur en sosiologie meng tot idees van die verstaan van die uniekheid én kompleksiteit van persoonlikheid. Persoonlikheid is nie vir hom 'n blote hipotetiese entiteit nie, maar 'n eg objektiewe en biologies-psigologiese persoonlikheidsstelsel wat lewendig, gesond en funksionierend is. En dis sy definisie van persoonlikheid wat vir RGU-personologieë van nut kan wees. Allport het sy presiese definiering in 1937 van persoonlikheid later ietwat gemodifiseer soos volg: *Personality is*

the dynamic organization within the individual of those psychophysical systems that determine his characteristic behavior and thought (Allport 1961:28).

Let wel: Allport voorsien 'n holisties-humanistiese psigo-fisiese definisie. Die frase: **dinamiese organisasie**, dui daarop dat menslike gedrag voortdurend op dinamiese wyses ontwikkel en verander. Persoonlikheid is nie 'n statiese entiteit nie. Tog is daar 'n onderliggende mentale sisteem wat die verskeie elemente van persoonlikheid organiseer en integreer. Die frase: **psigo-fisiese sisteme** beteken dat beide fisiese én mentale faktore oorweging geniet in bestuderings en beskrywings van persoonlikheid. Persoonlikheid weerspieël dus álles van dit wat 'n menslike wese is. Die feit dat hierdie psigo-fisiese sisteme *bepalend* is van menslike gedrag en denke, is juis die logiese gevolg van Allport se psigofisiese oriëntasie. Basies is die implikasie dat persoonlikheid saamgestel is uit *bepalende tendense of karaktertrekke*, wat, as dit deur toepaslike stimuli opgewek word, aanleiding gee tot aksies wat die individu se ware aard openbaar. Die woorde: **karakteristieke gedrag en denke** in Allport se definisie, beklemtoon maar net die groot belangrikheid wat hy heg aan individue se uniekheid. Elke persoon is waarlik 'n entiteit vir homself in hierdie personologiese sisteem. En laastens, fungeer die frase: **gedrag en denke**, as 'n sambreeltarm om alles te dek wat die persoon dink én doen. Gevolglik glo Allport dat persoonlikheid sigself op een of ander wyse tot uitdrukking kan kom in feitlik álle waarneembare vorme van menslike gedrag en aksies (Hjelle & Ziegler 1976:174). Humanistiese persoonlikheidsteorieë vind ook weerklank in Maslow se werk.

En hoewel ek in hoofstuk 6 van hierdie studiestuk meer gedetailleerd na Maslow terugkom, verwys ek net voorlopig daarop dat hy - nes in alle humanistiese teorieë - klem lê op die *essensiële goeie aard* van die menslike natuur. Die opperbelangrikheid van *menslike kreatiwiteit* is miskien die mees betekenisvolle konsep van humanistiese psigologieë. Maslow (1950:11-34) reken dan ook dat *kreatiwiteit* die mees universele eienskap is van al die mense wat hy bestudeer en waargeneem het. En as die fundamentele eienskap van die menslike natuur, beskou Maslow (1970) tereg *kreatiwiteit* as 'n *potensialiteit wat vanaf geboorte in álle mense aanwesig* is. Bome groei blare, voëls vlieg, mense skep. Maslow reken ook dat die meeste mense hierdie skeppings-vermoëns deur enkulturasieprosesse verloor, en dat formele opvoeding baie daarvan uitvee. Gelukkig herwin sommige mense dit weer. Aangesien kreatiwiteit as 'n *potensiaal in álle mense aanwesig* is, vereis dit nie spesiale talente of kapasiteite nie. Mense behoef nie boeke te skryf, musiek te komponeer, of kunsvoorwerpe te produseer, om kreatief te wees nie. Kreatiwiteit is dus 'n universele menslike funksie en lê na álle vorme van selfuitdrukkings. So kan daar kreatiewe huisvrouens, platejoggies, skoenmakers, ontkleedanseresse, en selfs universiteits-professore wees (Hjelle & Ziegler 1976:255).

'n Interessante variasie van humanisties-psigologiese persoonlikheidsteorieë kom na vore in die persoon van Carl Rogers. Om sy bydrae beter te verstaan, moet daar eers 'n kort kenskets van sy herkoms gegee word. Sy vader was 'n siviele ingenieur. Van jongs af is hy opgevoed in 'n streng intellektuele, religieuse en etiese atmosfeer. Hy kom uit 'n familie met 'n besondere sterk religieuse tradisie. Hy was dan ook van vroeg af reeds baie aktief in kerkwerk. 'n Religieuse ervaring by 'n jeugkonferensie van christene met die tema: *Evangelize the World in Our Generation*, het hom sodanig gemotiveer, dat hy as predikant wou gaan studeer. Die volgende jaar het 'n ander konferensie van die *World Student Christian Federation Conference* in Peking, Sjina, Rogers se lewensrigting totaal verander. Vir meer as ses maande was hy gekonfronteer met 'n wye reeks van religieuse en kulturele houdings wat totaal verskillend van sy eie was. Hierdie ervaring het nie net Rogers se uitkyk op die lewe geliberaliseer nie, maar hom ook daartoe gebring om die godheid van Jesus ernstig te bevraagteken. Hierdie ervaring was ook die keerpunt tot Rogers se verklaring van onafhanklikheid van die intellektuele en religieuse bande met sy huismense - iets wat hy met die minimum emosionele ontwrigting gedoen het. Teen hierdie agtergrond is dit dan nie vreemd nie, dat hy in sy psigologiese loopbaan intens belang sou stel in die navorsing, verstaan en vertolking van mense se subjektiewe belewenisse. Vandaar dan dat hy 'n *fenomenologiese teorie van persoonlikheid* ontwikkel het (Hjelle & Ziegler 1976:287, 289).

Fenomenologie is die studie van mense se innerlike subjektiewe ervarings, gevoelens en private konsepte, sowel as hulle persoonlike sienings van God, mens en wêreld. Fenomenologie as dissipline wil verduidelik

waarom mense die wêreld ervaar soos wat hulle dit wel beleef. Gedrag is vir Rogers volkome afhanklik van hoe mense die wêreld vanuit hulle binnestes sien en ervaar. Gedrag is dus die resultaat van hoe mense die onmiddellike gebeurtenisse in die objektiewe omwêreld vanuit die subjektiewe waarneem en interpreteer. So 'n benadering tot persoonologie benadruk die self en dié se karaktertrekke. Rogers se teorie is nie 'n uitsondering nie. Inderdaad word sy teorie dan soms die *selfteorie van persoonlikheid* genoem, omrede die beste sigpunt om menslike gedrag te verstaan, vanuit die mens se eie verwysingsraamwerk kom (Rogers 1951:494; Hjelle & Ziegler 1976:287).

Die belangrike aspek van Rogers se teorie vir aansluiting by 'n RGU-persoonlikheidsteorie, is die *aktualiseringstendens as meesstermotief* in sy teorie. Net soos Freud, kom Rogers se idees van menslike natuur uit sy ondervindings met emosioneel-gestremde mense. Hy het gekonsentreer op mense wat deur andere of hulleself beskou was as hulpbehoewendes, en op die dinamika van interpersoonlike verhoudings (Rogers 1959:188). Nes alle ander humanistiese teorieë, konkludeer Rogers uit sy terapie-sessies dat die diepste kern van die menslike natuur essensieel doelgerig, vooruitstrewend, konstruktief, realisties en taamlik vertrouenswaardig is. Vir Rogers is mense aktiewe kragte van energie wat tot toekomstige en selfgerigte doelwitte georiënteer is, eerder dat hulle skepsele is wat gestoot en getrek word deur magte buite hulle beheer. So 'n sienswyse impliseer beslis 'n Rousseauaanse geloof in die *inherente goedheid van die menslike natuur*. Dis 'n perspektief wat insien dat optimale persoonlike ontwikkeling en effektiwiteit sal ontstaan, as hierdie *natuur toegelaat word om te ontvou en voort te bloei in terme van sy eie aangebore potensiaal* (Hjelle & Ziegler 1976:291-292). En dis net hier waar 'n RGU-mensbeskouing die RGU-kragte en RGU-magte van die Heilige Gees in werking wil sien. Dis nêr die RGU-Gees van God wat 'n RGU-mensdom kan doop en salf en help om in alle opsigte los te kom uit hulleself en hulle omwêreld, en hulle bekragtigend en bemaagtigend in staat kan stel om te ontpop tot dié RGU-Godsrykmensdom wat God bedoel het hulle behoort te wees.

In lyn met hierdie *positiewe siening van menslike natuur*, hipotetiseer Rogers dat alle gedrag opgewek en gerig word deur 'n enkele samebindende motief wat hy die *aktualiseringstendens* noem. Dit verteenwoordig die *inherente tendens* van die organisme om *alle ingebore kapasiteite wat latent is te ontwikkel* op maniere wat dien om die mense te onderhou en te verhef (Rogers 1959:196). Die *primêre motief* in mense se lewens is dus om *hulleself te aktualiseer*, te onderhou en te verhef, *om die beste te word wat hulle inherente nature hulle sal toelaat om te wees*. Hierdie *basiese aktualiseringstendens* is die enigste motiveringskonstruk wat Rogers in sy teoretiese persoonlikheidsteorie postuleer. Hy vind nie waarde in die postulering van spesifieke los motiewe soos honger, seks en ander vermoënhede om gedrag mee te bepaal nie. Vir hom is gedrag 'n holistiese saak. Die eienskappe van hierdie *aktualiseringstendens*, naamlik dat dit (1) 'n biologiese feit is wat in die fisiese prosesse van die hêle mens gewortel is, (2) dat dit 'n aangebore tendens is wat ontbrekende behoeftes bevredig, (3) dat dit tegelyk 'n spannende én ontspannende tendens is, en (4) dat hierdie aktualiseringstendens 'n kriterium is waaraan alle ander lewenservarings gemeet word, kan ongelukkig nie hier verder bespreek word nie (Hjelle & Ziegler 1976:292-294). 'n RGU-persoonologie wil egter byvoeg, dat Rogers voortdurend sal worstel met sy pasiënte as hy verwag dat hulle hierdie *ingebore potensialiteite* spontaan vanself sal begin ontwikkel. Eers wanneer hy die Heilige Gees van God 'n regmatige plek in sy terapie gee, sal hy as medewerker mêt die Heilige Gees, waarlik eers begin om ongekende fenomenale suksesse te behaal in sy hulp aan sukkelende mense.

Tog is dit belangrik vir moontlike RGU-persoonsteorieë om daarop te let dat Rogers sterk toegewyd is aan die bestudering en verstaan van 'n persoon as 'n *gestalt of 'n geunifieerde geheel*. Sy holistiese beklemtonings is duidelik regdeur sy teoretiseringe. Dit is egter die duidelikste in sy *aktualiseringstendens* as sentrale teoretiese konstruk van die self. Vir enige teoretikus - ook vir RGU-teoretici - is die voortopers van holistiese voorveronderstellinge absoluut noodsaaklik, indien daar sulke drastiese globale, allesinsluitende en saamgevatte konstrukke voorgestel behoort te word - soos wat dit inderdaad in RGU-antropologieë die geval is. En dis belangrik om te sien dat die self in Rogers se sisteem altyd beweeg in die rigting van groter aktualiserende heelhede (Rogers 1963). Hierdie siening is 'n opvallende eienskap van Rogers se verslag van menslike ontwikkeling, wat

begin met die baba se ongedifferensieerde fenomenologiese veld, en aanhou totdat daardie veld in die self en in die omgewing gedifferensieer raak, namate die selfkonsep na vore tree en kulmineer in die organisme se voortdurende pogings om eenheid van self en selfbestendigheid te bereik. Ontwikkelingsgewys sal gesonde persone altyd progressiewelik beweeg na groter heelheid en unifikasie – en nog véél meer met die hulp van die Heilige Gees. Holisme is 'n basiese assumpisie wat gewoonlik gewind word onder personoloë wat humanisties ingestel is. Rogers se teorie is 'n bondige samevatting van hierdie holistiese beginsel (Hjelle & Ziegler 1976:309). Dis egter by hierdie psigologiese koppeling waar nuwe RGU-mensbeelde vir die pneumatologie in suid-afrika kiemkragtige aansluitingspunte moet probeer vind.

Die skepping van die mens was nie 'n noodoplossing vir 'n probleem wat in die proses van die skeppingskonstruksie ondervind is nie, ook nie 'n nágedagte nadat alle ander gedagtes alreeds konkrete gestaltes ontvang het nie. Die skepping van mense was veel eerder die rigtinggewende vóórgedagte. Want alles wat vanaf die eerste dag geskape is, is aangelê op en wys heen na en dien as tuiste en materiaal vir mense. Hoewel die aarde wel geskape was, was dit nog onbewerk. Mense moes dit bewerk. Diere was wel geskape, maar nog sonder name. Mense moes die name gee. Die eerste twee mense was wel geskape, maar die aarde was nog onbevolk. Ook bevolking sou die taak van mense wees. Daarom gee God die aarde aan mensekinders (Ps.115:16) om daarop te woon, daaraan te werk, en daarin tuis te voel. Mense sou as kroon van die skepping nie 'n troon bestyg om met gevoude hande te geniet wat tot hulle beskikking gestel is nie. Mense se aardse ryk was vir die ontplooiing van hulle *ingeskape moontlikhede* aangewys op die vaardigheid van mensehande en die kundigheid van mensedenke (Heyns 1984:119).

Die bybel handel nêrens opsetlik, sistematies en geordend oor die mens nie. Die bybel gee geen definisie van die menslike natuur nie, en geen vaste skerp afgebakende wese van die mens word afgeteken nie, maar fragmentaries en dikwels selfs onduidelik word 'n mens bewus van 'n dinamiese en gevolglik ondeursigtige kern wat sy ryke inhoud in 'n onoorstigtelike veelheid van situasies en handelingte ontplooi. Tog werk die bybel allereers 'n gelyktydige **vertikale én horisontale blik** op mense, met 'n tweerigtingverkeer tussen God en mens. Die bybelse mense is God se mense, en die bybelse God is mense se God. Dis dié RGU-koninkryksmense met wie God in en deur sy Gees besig was, besig is en besig sal wees. Maar dis ook dié RGU-Godsryksmense wat in al hulle doen en late op God, in en deur sy Gees betrokke is. Die RGU-Godsryksmense is aan God gehoorsaam of ongehoorsaam, hulle het God deur die Gees lief of nie lief nie. Dan gee die bybel ook nog 'n **realistiese blik** op die mens. Dit beteken nie 'n totale optimistiese mensbeeld asof die mens altyd net goed en gaaf, mooi en edel is nie. Maar ewemin is dit ook net 'n pessimistiese mensbeeld asof mense altyd en voortdurend net aan die bose dink, en hulle altyd net met die slegte voed en daarom geen toekoms het nie. In realistiese sin word die mense besing as *kroon van God se skepping* met die ewigheid in hulle lewens, maar naas hulle grootheid word ook hulle verlorenheid as sondaars in die felste kleure geteken en beween. Realisties gaan dit in hierdie verband om dié RGU-Godsryksmensdom wat kragtens die bybelse openbaring in die onthullende lig van skepping, herskepping en transformasie geplaas word deur die RGU-kragte van die Gees, maar wat ook in die duisternis van opstand en weerstand, én ook in die glans van gehoorsaamheid en heiligheid geteken word. Dit gaan in die bybel egter ook om 'n gelyktydige **tydbepaalde én ewige blik** op God se RGU-Godsryksmensdom. Bybelskrywers het onder die leiding van die Heilige Gees geskrywe oor mense in die taal en idioom van hulle dag. Begrippe wat uit die griekse en joodse wêreld ontleen is en die indruk van dualistiese mensbeelde kan gee, moet omsigtig hanteer word. Daarby is daar ook groot wisseling van terminologieë en selfs van betekenis, alles vanuit raamwerke van vóórwetenskaplike, nie-moderne beskouings oor God, mens en wêreld (Heyns 1984:119-120).

Wat egter vir 'n RGU-antropologie belangrik is, is die bybel se totale RGU-perspektief op die mens. En al lees 'n mens in die bybel van die mens se siel en liggaam, van sy vlees en gees, van die ou mens en die nuwe mens, van die inwendige en die uitwendige mens, wat indrukke kan laat ontstaan van allerlei onderskeidings rakende die mens wat in verskillende dele uiteenval, mag die totale blik van die bybel op die mens nooit uit die oog verloor word nie. Al wat die bybel egter probeer doen, is om die aandag te vestig op besondere aspekte van

of perspektiewe op mense waarin die eintlike en die wesenlike van menswees op bepaalde wyses tot uitdrukking kom of aangetoon kan word. Omdat dit gaan om die ganse RGU-Godsrykmensdom in hulle verhouding tot God, hulle medemense en hulle verskillende wêreld, behoort geen enkele deel 'n verselfstandigde en van die geheel geïsoleerde aksente ontvang nie (Heyns 1984:119; Maimela & König 1982:23-58; König 1991:21-e.v.).

Dit bring ons dan by die waarheid dat bybelse RGU-mense *eenheidswesens* is. Hierdie mense is nie diere nie, maar ook nie engele nie. Hulle is persone met *persoonlikhede wat latente maar potensiële aangebore gawes en intellektualismes* besit. Hier is nie die plek om teologiese diskussies te voer oor die moontlikhede van digotomiese of trigotomiese mensbeelde nie. Vergelyk in hierdie verband Maimela en König (1982:52-58) en Heyns (1984:120-124). Nietemin, by dit alles is mense beelddraende wesens, omdat hulle in die RGU-beeld van God geskape is. Die uniekheid van mense bestaan dus tegelyk in die eenheid van hulle bestaan sowel as die Godsbeeld van hulle bestaan. Vergelyk Heyns (1984:124-127), König (1991:21-44) en Micks (1982:4-30) vir verdere verduidelikings oor wat dit in 'n bybelse sin beteken om beelddraende wesens te wees. En dan was daar nog nie eens sprake van mense as verhoudingswesens, in verhouding tot God, in verhouding tot hulleself, in verhouding tot hulle medemense, in verhouding met die natuur en die skepping, en in verhouding met die kultuur en samelewingsstrukture nie (Heyns 1984:127-137; Heyns 1981:79-127).

God se RGU-koninkryksmense is ook tweegeslagtelike wesens. Mense as eenheidswesens, staan nie net in verskillende verhoudinge nie, maar is ook mense op 'n tweeledige wyse, te wete op 'n manlike of op 'n vroulike wyse. En daarmee is die enigste strukturele verskeidenheid in alle intermenslike verhoudinge aangedui. Alle ander verskeidenhede, soos volk, nasie, taal, kultuur en wat nog meer, is oorbrugbaar, maar die geslagtelike verskeidenheid is nie. Geslagtelikheid word ten diepste nie nét deur hormone, kliere en uitwendige organe bepaal nie. Daarom is verandering van organe deur mediese operasies nog nie die verandering van geslagtelikheid nie, maar hoogstens net 'n verandering van organe. Die hele wesenlikheid van mense word deur hulle geslagtelikheid bepaal. Mense kan nie werklik los van hulle spesifieke geslagtelikhede bestaan nie. Dieselfde koninkryksmense wat na God se beeld geskape is, is tegelyk geskape as man en vrou (Gn.1:27). Hiermee is die geslagtelikheid natuurlik as sodanig nie tot die beeld van God te reken nie, maar wel die verhouding van die twee geslagte tot mekaar. Deur God geskape, is manlike mense en vroulike mense gelyk, maar as manlike mense en vroulike mense is hulle as aanvulling vir mekaar bedoel. Die skepping van vroulike mense word uitdruklik in Genesis 2:18 dan ook as hulp vir manlike mense aangekondig. Dit beteken egter nie dat vroulike mense in ondergeskiktheid ter wille van manlike mense bedoel is nie, maar dat hulle vir mekaar bedoel is. Hulle staan nie teenoor mekaar soos konkurrerende teenstaanders nie, maar soos akkommoderende komplementêre dele. Manlike mense is saam met vroulike mense geskape in God se beeld as mense, en vroulike mense is mense saam met manlike mense. Maar ook die omgekeerde is waar. Die wesenlikheid van mans en vroue verwys na mekaar en is van mekaar afhanklik. Die tipiese en eie aard van die twee teenoorgestelde geslagtelikhede met hulle onderskeie geslagsorgane, kom na vore in wedersydse verhoudings tussen manlike mense en vroulike mense. Derhalwe is God se opdrag gesamentlik aan beide sy manlike én vroulike RGU-koninkryksmense gelyke take van voortplanting en kultuurskepping (Gn.1:28). Nie by een van hierdie take word manlike mense of vroulike mense uitgesluit nie. Dit beteken egter nie dat hulle altyd presies dieselfde funksies sal hê in die uitvoering van hierdie take nie. En al is die man eerste geskape, wat miskien juis op 'n beskermingsfunksie dui, beteken dit vir geen oomblik 'n meerderwaardigheid van manlike mense met betrekking tot vroulike mense, of 'n minderwaardigheid van vroue met betrekking tot mans nie. Die bybel se boodskap is duidelik: saam word hulle deur God geskape, saam word hulle beeld van God genoem, saam word hulle geseën, saam is hulle vir die voortplanting van die menslike geslag verantwoordelik, saam val hulle in sonde, en saam ontvang hulle die belofte van die saad wat tot die verlossing van die ganse RGU-mensheid sal kom. Nêrens in die skeppingsverhaal is daar aanduidings dat vroue van bepaalde take uitgesluit is omdat dit nét vir mans bedoel is nie. Van arbeidsafbakening vir die een, ter beskerming teen die ander, is in die bybel hoegenaamd geen sprake nie. Die feit dat die sonde ook man-vrou-verhoudings grondig aangetas het, is dadelik ná die sondeval al duidelik (Heyns 1981:159-167; 1984:137-139).

God se RGU-koninkryksmense as toekomswesens word in my afdeling oor eskatologie geïmpliseer. Eintlik beteken dit dat menswees ook opwegwees is. Volgens die bybel is mense opweg na God se **goeie eskatologiese bedoeling met sy skepping**. Eskatologie is dus nie nêr tydruimtelike punte in plekke, velde of tye nie, maar is eerder 'n opwegwees van God se ganse RGU-Godsrykmensdom in en deur die krag van die Gees, op pad na God se RGU-koninkryksdoelwitte, wat dui op God se **goeie bedoeling met sy RGU-skepping** (Heyns 1981:175-177; 1984:139-140). Die betrokke mensbeeld wat vir my RGU-mensbeskouing van kardinale belang is, is God se mense as RGU-koninkrykswesens in en deur die krag van die Gees. In buite-bybelse mensebeskouings is daar grondmotiewe wat dominerende rolle speel. **Dualistiese mensbeskouings** is ten diepste nie-aardse wesens. Hulle is nie in die wêreld of in hulle liggame tuis nie, want hulle is wesenlik geestelike wesens wat van 'n ander wêreld afkom. Verabsoluteerde **humanistiese mense** is weer volledig tuis in hierdie wêreld, sô tuis dat hulle op grond van hulle onbegrensde kwaliteite en wesenlike goedheid nêr in hierdie wêreld kan regkom. **Eksistensialistiese mense** is skeppers ook van die inhoud van hulle eie lewens. Dié mense is immers hulle eie wetgewers en wet, en is sô steeds opweg na hulleself. **Liberalistiese mense** is ongebonde en individuele in vryheidshandelende mense, wat nie wesenlik met ander verbonde is nie, maar in hulleself genoegsaam is. Hiermee stem **nasionaal-sosialistiese mense** nie saam nie, want enkelinge het sin en waarde alléénlik in soverre as wat hulle lede van volke is. Aan hierdie gedagte van **kollektiewe verbondenheid** van enkelinge gee **kommunistiese mense** 'n metafisiese grondslag. Aangesien alles in die wêreld uit materie opgebou is, is mense dan ook wesenlik stof, en daarom moet hulle om gelukkige mense te kan wees, die stof bearbei (Heyns 1981:72).

Dis egter baie interessant dat daar vir **bybelse mense** ook bepaalde grondmotiewe is, maar dan in holisties-geïntegreerde raamwerke. Want ook in die bybel is mense **geestelike wesens** met oorspronge van elders. Ook daar word die **wêreld as mense se tuiste** beklemtoon, ook daar is **enkelinge** belangrik en is mense elkeen vir hulle eie lewens verantwoordelik. Ook in die bybel **behoort mense aan volke** en moet hulle arbei, maar dan word al hierdie motiewe in 'n totaal ander verband opgeneem en in 'n geheel ander holisties-saamgevatte RGU-perspektief geplaas. Hierdie RGU-raamwerk waarbinne en van waaruit die bybelse mense geplaas en besien word, kan in een enkele woord saamgevat word: die **RGU-Godsrykmensdom**. Dit kom daarop neer dat bybelse mense ten diepste en ten slotte **mede-konings** met God is, in en deur die Gees in die RGU-koninkryk van God (Heyns 1961:72). Die Godsryk is vrede in die Heilige Gees, en vrede is die Godsryk (Rm.14:17). Hierdie **medekoninklikheid** kom helder na vore in Openbaring 1:4-5 -: **Genade vir julle en vrede van Hom wat ewig is, Hy wat is en wat was en wat kom, en van die sewe Gaeste wat voor sy troon is, en van Jesus Christus, die getroue getuie, die eersgeborene uit die dode en die Owerste oor die konings van die aarde - dit is ons - Aan Hom wat ons liefgehad het en ons van ons sondes gewas het in sy bloed en ons gemaak het konings en priesters vir sy God en Vader, aan Hom die heerlikheid en die krag tot in alle ewigheid! Amein.**

Baie geleerdes sal nie met so 'n positiewe RGU-Godsrykmensdom saamstem nie. Freud (1940, 1943) se psigoanalitiese teorie beskou **mense byvoorbeeld basies as boos van karakter**. Vanweë Freud se groot wantroue in menslike deugde, het hy pessimistiese spekulاسies gehad oor menslike bestemmings. Rogers (in Hjelle & Ziegler 1976:292) voer aan dat dit die christendom is wat 'n geloof gevoed het in 'n negatiewe mensbeeld met sy aangebore **boosheid** en **sondigheid**. En hierdie negatiewe mensbeeld is deur Freud se psigoanalitiese teorie verder versterk (Hjelle & Ziegler 1976:21-55, 255, 292). Sodanige negatiewe Freudiaanse mensbeskouings kom nogal sterk ooreen met baie ultra-pentekostalistiese pessimistiese vertolkings van die bybelse mensbeeld. Dis op sulke pessimistiese mensbeskouings waarop 'n RGU-antropologie sekere korrektiewe sou wou aanbeveel. Dis hierdie negatiewe mensbeskouings wat gewoonlik die **satan** en die **sonde** die skuld vir alles wil gee. Maar volgens 'n RGU-werklikheidsbeeld word RGU-mense gebore met **inherente latente potensialiteite** om **RGU-koninkryksmense** te wees.

Aangesien mense se radikaalste keuses vir of téén God se RGU-Godsryk kan wees, kan alle beskouings oor God, mens, lewe én wêreld, onder andere ingedeel word onder verskeie hoof-indelings: christelike, nie-christelike, onchristelik, antichristelik en a-christelik. Maar vanuit al hierdie rigtings kan daar kruisbestuivings op

mekaar wees van fundamentele sinkretistiese elemente (Stoker 1967:42e.v.). Ongelukkig word Christelike sienings van die lewe en die werklikheid ook fragmentaries onderverdeel in oosterse ortodoksie en roomskatolisme - met laasgenoemde wat weer verder verdeel in onder andere augustinisme, thomisme, neo-thomisme en occamisme. Dan is daar ook protestantisme waaronder calvinisme, lutheranisme, metodisme, liberale christendom, gedifferensieerde sektariese christendom en onderskeie vorme van dialektiese of eksistensialistiese christendom. Kuyper (in Stoker 1976:42) maak hiervan 'n kruisindeling in 'n *totalitêre (universele) christendom* waar die christelike waarheid universeel geld vir die hêle skepping, inklusief die mens se hêle lewe. In 'n *parsiële christendom* is die christelike waarheid nêr vir die kerk, godsdiens, etiek en teologie van betekenis. Die res van alle ander lewensterreine en wetenskappe is christelik-neutraal. Waar die roomskatolisme nie volkome totalitêr is nie, maar baie duidelik 'n eksklusiewe *ekklesiocentrisme* handhaaf, en ook fragmentaries ingestel is op natuur en genade, waarby die natuur as voortrap vir die genade dien en die genade die natuur verhef, is die calvinisme in beginsel vir Stoker ***totaal christelik op alle lewensterreine***. Die hêle ***lewe moet vir Stoker gechristianiseer word*** (Stoker 1967:42-43, 65-67). Bevrydingsteoloog soos Bonino (1975:53, 137) wil dit ook so hê.

E van Niekerk (1985:44-88, 103-134) is volkome korrek én in ooreenstemming met 'n RGU-werklikheidsmodel wanneer hy nes Stoker teen alle vorme van fragmentariese verdelings in die ganse werklikheid betoog. Maar anders as Stoker en calvinisme stel Van Niekerk nie belang om die ganse wêreld op alle lewensterreine hoogheilig verheffend te *verchristelik* nie, want juis vanweë die parasiterende effek van die kwaad sal daar altyd radikale differensiasies wees. Dis eerder die kerk se oordrewe en onbereikbare *verchristelike universum*, wat werklik uit sy eksklusiewe alleenregte en elitistiese allerheiligste verhewenhede losgemaak behoort te word om vierkantig in die stof te kan kom staan, net soos wat die verhewe Seun van God homself ontledig en verneder het om dienskneg te word en ook te sterf. RGU-werklikhede behoort juis vernederde verskeidenheid-in-eenheid van die Gees te wees. - nie noodwendig eenheid van geloofsbelijdenis nie, maar eenheid van die regte RGU-strewes en RGU-houdings.

Daarom is Haught (1986:24) korrek om religiositeit te definieer, nie soseer in terme van die *regte grade van leerstellings* nie, maar in terme van die *regte grade van ernstigheid en oorgawe* aan die transendente en misterieuse dieptes van die Gees. Vir Erikson (Hjelle & Ziegler 1976:63) sal dit die *regte graad van gereedheid* in mense wees om die *potensiële goeie* wat in hulle is, te laat ontwikkel. Dis nie die verskillende allerheiligste en onbereikbare onsigbare kerke van sektariese groepe wat vir Bonino (1975:137) so vreeslik belangrik is nie. Die ***kerk se historiese mislukkings*** toon duidelik: (1) dat die eksklusiewe *kerk-koninkryk verband* nie haalbaar is nie, en (2) dat *dualistiese skeidings* tussen die *Godsryk* (inklusief die kerk) en die *sondige wêreld*, nie verdedigbaar is nie. Want *diskontinuiteit* tussen die *Godsryks* en die *algemene geskiedenis*, word nie gesteun deur bybelse getuïenisse en menslike ervarings van die Gees se teenwoordighede in die wêreld nie. Dit is moeilik om die bybel te lees en daarby saam te sê dat die algemene geskiedenis net blote episodes is, onverwant tot die Godsryk, en sonder eskatologiese betekenis. Hoe kom mens weg van die feit dat die geskiedenis van geloof, heel duidelik deel in die karaktertrekke van alledaagse wêreldse geskiedenis, en in vele opsigte bewys om 'n ononderskeidbare empiriese deel daarvan te wees? Die kwessie van die saligheid van heidene, gaan dus nie daaroor of hulle al die evangelie gehoor het nie, maar of hulle die *regte houding* daarteenoor sal hê wanneer hulle dit hoor. Dit is dus nie soseer nodig dat nie-christelike komponente verchristelik moet word nie, maar wel noodsaaklik dat beide christelike én nie-christelike, én a-christelike, én onchristelike faksies almal tegelyk op samehangende RGU-wyses na die *immerteenwoordige goeie eskatologiese bedoeling van God se RGU-Godsryk in sy RGU-skepping* sal streef. Die teologie en verwante teologiese vakdissiplines kan beslis 'n ekumeniese bydrae lewer tot 'n interdissiplinêre beoefening van alle wetenskappe en alledaagse kerklike, nie-kerklike, en anti-kerklike lewensterreine (König in Eybers et al 1982:13-26).

Bosch (1979:104-141) gee indringende sendingwetenskaplike besprekings oor die negatiewe effekte en mislukkings van verskillende kerksendingaksies se sogenaamde *verchristeliking van ander kulture*. Die

Konstantynse era met sy eensydige *corpus christianum* wyse van sending met al die gepaardgaande negatiewe ontwikkelinge rakende kerk en sending, is maar een voorbeeld. Daarmee gaan saam die sogenaamde oorwinning van die griekse gees, sending as kultivering, sending as ontpaganisering, sending deur dwang, monnikewese as sending, en ander vorme van sending deur die kontinentale protestantse, anabaptistiese, piëtistiese en morawiese sendingaksies van kerklike sending tot kultuurpropaganda.

Betreffende verskeie pogings deur die eeue om europa te verchristelik, vra Anton Wessels (1994) met veel reg, alreeds in die titel van sy werk: *Europe: Was it Ever Really Christian?* Die afname van die christelike geloof en praktyk in die moderne europa, het al dikwels kommentaar uitgelok, en ook oproepe laat ontstaan dat europa geher-evangeliseer moet word. Maar hoe ver was europa werklik christelik? Dit is die fassinerende vraag wat Wessels in sy boek probeer beantwoord. In 'n historiese nasporing van die grieks-romeinse, keltiese en germaanse agtergronde waarteen die evangelie altyd gepreek was, moet daar akademies eerlik gevra word hōé dit gebeur het dat christendom uiteindelik met pre-christelike kulture verwant geraak het. Was hierdie nie-christelike kulture bloot deur die christendom weggevee, of was daar nuwe betekenis aan hulle gegee? Watter nie-christelike elemente van hierdie kulture is opgehef, en watter is ge-christianiseer? Het christendom die oorhand in europa gekry slegs deur die inkorporering van baie van die inheemse nie-christelike kulture se fasette wat voorheen reeds in daardie kulture bestaan het? Hierdie vrae is nie maar net ledige nuuskierigheid nie. Die groot vraag is egter of insig in die verspreiding van die christendom regdeur die eeue in europa van enige hulp kan wees vir 'n beter begrip om die evangelie in die gesekulariseerde wêreld van vandag aan te bied. Wessels glo wel so! Want daar is vandag baie sprake van *enkulturasie* of *akkulturasie* van die evangelie in ander kulture - dit is die proses van mense se aanpassing en aanvaarding van ander nuwe kulture (Gouws et al 1979:10, 75). Uiteraard kan europa nie 'n uitsondering op die reël wees teenoor die akkulturasieprosesserings in afrika, asië en latyns-amerika nie. Daarom is die enkulturering van die evangelie in europese lande iets waarvan europeërs veel meer bewus gemaak behoort te word. Derhalwe bied Wessels fassinerende inligting vanuit die grieks-romeinse misterie-religieë regdeur die arthuriaanse legendes tot by die germaanse feeste. En hier is 'n navorsingsveld wat braak lê en skynbaar toenemend belangriker sal word in die nuwe 21ste eeu. Die ompad in hierdie laaste paragraaf lei weer terug na die belangrikheid van interdisiplinêre teologies-filosofies-wetenskaplike RGU-benaderings.

Vrugbare insette in hierdie verband kom van Heyns (1986:11 e.v.), wanneer hy in sy teologiese etiek die eienskappe van RGU-samelewingsverbande op interdisiplinêre wyses wil integreer. Hiervolgens is die algemene sosiale struktuurteorie primêr die verantwoordelikheid van die wysbegeerte in wisselwerking met die vakwetenskaplike bydraes van die sosiologie, sielkunde, volkekunde, staatskunde, ensovoorts, en sekerlik ook met die bydrae van die teologie. Benewens 'n filosofiese, psigologiese en sosiologiese visie op die samelewing, kan daar gewis ook van 'n teologiese beskouing oor die samelewing sprake wees. Volgens Reinhold Lindner (1960:5) het HD Wendland inderdaad dan ook die begrip: *Theologie der Gesellschaft* vir die eerste keer in die teologie gebruik. Dergelike teologieë van die samelewing moet volgens Lindner allereers vra: *nach der Situation der Gesellschaft*, omdat die teologie antwoord moet gee op vrae wat individuele mense en hulle samelewings as geheel aan die teologie stel (Lindner 1960:9). Ook filosowe soos Brunton (1979:248, 249) weier: (1) om dualiteite van materie en gees te aanvaar, en (2) om byvoorbeeld filosofie, mistisisme en spiritualiteit van religie los te maak. Hy vra vir 'n nuwe gesindheid van buigbaarheid. Die aansluitings van hierdie gedagtes van eenheid-in-verskeidenheid by Paul Tillich se filosofiese en kulturele teologieë is hier duidelik (Adams et al 1985; Heyns 1986:31). In Tillich se gebruikmaking van sy korrelasiemetode is die belangrikste taak van die teologie van die samelewing om in die sosiale werklikheid, riglyne vir die brandende probleme te vind (Lindner 1960:13). So word byvoorbeeld op die vernietigende mag van die moderne wapens, die onmoontlikheid van 'n volgende oorlog, as kategoriese eis vasgestel. Hans Schulze (1979:206) behandel verskillende sosiologiese en sosiaal-filosofiese teorieë oor die samelewing (Rutten 1955; Pieper 1956; Heyns 1986:31).

Dis egter belangrik om daarop te let dat binne sodanige interdisiplinêre samelewingsverbande, enkelinge buite hulleself tree en andere ontmoet, sodat 'n enkel-lewe 'n same-lewe word en hierdie samelewing wat só ontstaan, veel meer is as 'n losse versameling van afsonderlike individuele enkelinge, maar vorm saam 'n organiese eenheid. Só is die samelewing een groot sosiale organisme, maar saamgestel uit 'n groot verskeidenheid afsonderlike, hoewel intiem met mekaar verbonde en wedersyds van mekaar afhanklike selle, verbande of kringe - elkeen met 'n eie interne struktuur, taak, funksie en bestemming (Heyns 1986:12). Deur so 'n perspektief van die samelewing kan 'n RGU-universum maar net verryk word. Desnietemin, moet daar ruterlik erken word dat 'n aansluitende RGU-samelewingsleer nogtans nie 'n behoorlike uitgewerkte en omvattende beskouing oor samelewingsverbande daar kan stel nie. Teologiese filosoferinge binne sulke geweldige wydangrepe RGU-kosmologieë kan immers maar net proefnemings bly, wat hopelik in 'n RGU-werklikheidsbeeld verkonkretiseer kan word.

RGU-Godsrykmense wat na die gelykenis van die **RGU-Godsrykbeeltenis** geskape is, en deur God sêlf *baie goed* genoem word, sluit nie vanselfsprekend in dat hulle God se opdragte outomaties sou uitvoer nie - want hulle is nie gedetermineerde diere wat deur instinkte voortgedryf word nie, ook nie robotte wat outomaties op elektriese impulse reageer nie. Hulle benodig die hulp en krag van die Gees. Juis die *latente RGU-Godsrykbeeld* in hulle, skep die ruimte en moontlikheid vir die uitoefening van keuses. God is vry, sy *ryksbeeld in mense* is vry, daarom is God se Godsrykmensdom vry om te kies - gehoorsaamheid of ongehoorsaamheid, die lewe of die dood. Hierdie *Godsbeeldvryheid* beteken nie dat mense outomaties die ewige lewe as ingeboude toerusting besit nie. Nogtans besit hierdie **RGU-Godsrykmense** 'n *latente aangebore potensiaal* om enersyds deur middel van hulle vrye Godsrykbeeld se keuse-magtigheid in en deur die Gees, die ewige lewe aan te gryp, en dit deur die kragte van die Gees in en deur hulle tot volle wasdom te laat ontwikkel. Of hulle besit andersyds die aangebore vermoë om weens die Godsbeeld se ingebore vryheid in hulle, hulleself uit eie vrye wil by die Godsrykteenstander te skaar en negatiewe keuses ten kwade uit te oefen, wat sal verhoed dat die Godsrykbeeld tot volle potensiaal ontwikkel kan word. In hierdie verband het die metodiste 'n insiggewende en sinvolle kortbegrip vir hulle antropologie: Alle mense moet gered word - as duidend op die universaliteit van die sonde; alle mense kan gered word - as aanduiding van die universaliteit van genade; alle mense kan weet dat hulle gered is - as verwysing na die reg van almal om te hoor en geloofsekerheid te kry; en alle mense kan volkome gered word - as vingerwysing van volkome inklusiwiteit in christelike volmaaktheid (König in Eybers et al 1982:202).

Kan hierdie *aangebore Godsbeeldvermoëns* deur ander mense of instansies gehelp word om ontwikkel te word. Sekerlik ja! Daarom gee God sêlf amptes om mense toe te rus vir beter dienswerke (Ef.4). Dis soos soldate wat deur die staat toegerus word met die nodige kennis en middele om tot volwaardige soldate te kan ontwikkel. Hierdie *aangebore aktualiseringspotensiaal* van die *ryksbeeltenis* in mense se lewens, is amper 'n worstellende oorlogsproses waarin duisende sneuwel as hulle nie in die krag van die Heilige Gees deur ander mense gehelp word nie. Dus, trek die volle RGU-wapenrusting van die Godsrykleërmag aan (Ef.6). Dis net hier waar kerke, godsdienste, barmhartigheidsdienste en dies meer te berde behoort te kom. Die oogmerke van die volgende besprekings is juis om die tentatiewe RGU-skakelings te probeer gee (Weber 1955: 640; Pöhlmann 1973:99,155). Hierdie doelwitte behoort bereik te kan word deur die daarstellings van RGU-verwantskappe tussen RGU-kerke, die RGU-Godsryk met God se RGU-koninkryksmensdom in en deur die RGU-kragte van die Gees. Eers dan 'n blik op RGU-kerke en RGU-verwantskappe daarvan met die Gees.

5.3 Nuwe RGU-verbande tussen kerk en wêreld

Jare gelede het 'n opregte en diep gelowige christen vir my 'n lig aangeskakel oor die kwessie van kerke se betrokkenheid by die samelewing, toe hy vir my gevra het of ek die definisie van *fellowship* ken. Ek het wel my omskrywing gegee, maar moes erken dat sy definisie uiters raak, pittig en kernagtig was: *two fellows in a ship*. Maar 'n skets deur Keane (1983:57) van drie persone in 'n boot, verhelder hierdie waarheid nog verder. Dis baie interessant dat sy onder die opskrif: *Die kerk en die koninkryk*, nogal 'n skets gee van *three fellows in a ship*,

want sien, Jesus is óók nog daar saam met die ander twee in die storm. Sonder hom en sy Gees kan die kerk dit nie in die oseaan van die wêreld waag nie. Hy is nie verniet Emmanuel, as dit vertaal word: God mēt ons, nie. Mēt hom kan ons die oseaan aandurf, mēt hom kan ons 'n bende storm loop, mēt hom kan ons oor 'n muur spring! Die titel van Flemming se boek oor die kerk: *Living as Comrades* (1950), illustreer die gedagte van die kerk se onafwendbare betrokkenheid by die hēle gemeenskap.

Gemeenskapsbetrokkenheid by mekaar (*fellowship/koinonia*) was tereg volgens Keane een van die vroeë kerk se oorheersende eienskappe. Aldus is die kerk as *gemeenskap van die Heilige Gees* dan inderdaad ook 'n pneumatologiese gemeenskap. Maar binne 'n RGU-konteks is die kerkgemeenskap veel meer as net pneumatologies, dis inderdaad 'n radikale en gedifferensieerde, maar ook 'n geïntegreerde universumgerigte wêreldgemeenskap. Dit hou in dat die kerk as *gemeenskap véél* meer is as net *fellowship*. Daar is ook ander RGU-skepe met ander *fellows*, daar is ook 'n tamaaie wye omvangryke RGU-oseaan vol haaië, leviatans en dreigende donker dieptes. In 'n RGU-kerkmodel is die *kerkwêreld* tegelyk óók 'n *RGU-wêreldkerk* - dis 'n kerk *In en vŕ die hēle wêreld*. Dus is die kerk terselfdertyd universeel én plaaslik (Keane 1983:41-56). Tereg het Christus dan gebid vir die eenheid van die kerk as radikale en gedifferensieerde maar holistiese universumgerigte grootheid (Jh.17).

Koinonia is ook meer as net sosiale gemeensaamheid en vriendelike broederlikheid, dis meer as 'n christelike klub of kring. Dis ook nie net 'n mistieke gemeenskap wat sonder verwysing na die lewe in die geheel bestaan nie. Die gemeenskap van die Heilige Gees is ook nie die een of ander eteriese mag wat gelowiges geestelik saambind terwyl hulle fisies geskei is nie. Die *koinonia* van die vroeë kerk soos in die handelingboek opgeteken, dui op 'n gemeenskaplike doel, onselfsugtige liefde en 'n gevoel van onderlinge belang. Dit was nie maar net 'n stadium van *wittebrood* wat op die onmiddellike vreugde van die bekering gevolg het nie. Maar dit was 'n spirituele atmosferiese omgewing wat onder die eerste gelowiges gegroei het soos wat hulle in hul eie huise saam gebid, geleer en aanbid het (Keane 1983:10-12).

Die dissipels van Jesus het baie tyd in sy geselskap deurgebring. Hulle het saam met hom geëet, gereis, na hom geluister, met hom gepraat en geleef. Hierdie manne het nie net van Christus geleer nie, hulle het 'n diepte van gemeenskap gesmaak wat die prototipe van die *koinonia* van die vroeë kerk sou word. Na die pinksterdag toe die Gees van Jesus oor hierdie selfde dissipels gekom het, het hulle soos nog nooit tevore nie verstaan wat gemeenskap in Christus werklik is. Daarby was hierdie *koinonia* maar 'n voorsmaak van die ewige gemeenskap wat in die toekoms gedeel sou word nadat die koninkryk in sy volheid gekom het. Daar is al deur meer as een ortodokse teoloog voorgestel dat daar 'n parallel bestaan tussen die gemeenskap wat deur die drie-eenheid gehou word en die *koinonia* van gelowiges, onder mekaar en met God. Hierdie noue RGU-Geesband wat die drie persone van die drie-eenheid verbind, is dieselfde Geesband wat die kenteken van die Heilige Gees en sy teenwoordigheid is. Daniel J Fleming (1950:19) skryf dat die fatsoenering en resevering van hierdie *koinonia* die besondere werk van die Heilige Gees is. Maar daardie vervolmaking kan belemmer word deur die mate waartoe daar bewustelik gepoog word om in gemeenskap met medemensse te tree. Sonder gereelde bymekaarkomstes in 'n atmosfeer wat bevorderlik vir die werking van die Gees is, kan die kerk nie die gemeenskap van die Heilige Gees ondervind nie. Gewoonlik bestaan kerkbyeenkomstes daaruit dat kerkgangers in banke sit en luister na predikers op die preekstoel. Dit lyk nie of sulke dienste werklik daartoe bydra om *koinonia* te skep nie. Wat is dan die alternatief? (Keane 1983:12).

'n Ander eienskap van die gemeenskap in die Heilige Gees is vryheid (2 Kor. 3:17). Die Heilige Gees is die bevryder; die een wat bande losmaak. In die vrye, losgemaakte gemeenskap was broederlike teregwysing moontlik. Dit het mense toegelaat om in liefde die waarheid te betrag (Ef.4:15). Daar het ook 'n vryheid van vaste strukture bestaan - wat later bygekom het namate die kerk ontwikkel het. Alhoewel strukture nuttig is, kan hulle die vryheid van die Gees verhinder en weinig ruimte vir spontaniteit laat. Dit blyk duidelik in liturgiese dienste. As die tradisionele liggaamlike aanbidding nie gereeld met informele geleentheid vir *koinonia* aangevul word nie, kan gelowiges maklik wegdryf tot 'n praktiese deïsme terwyl die kerk die heilige voog word van 'n magtelose vorm

van godsaligheid. Aan die ander kant neem vorm en liturgie nuwe betekenis aan vir RGU-Godsrykmensdom wie leef en groei in *koinonia* (Keane 1983:13).

Die *gemeenskap van die Heilige Gees* vooronderstel ook dat daar geleenthede moet bestaan vir kreatiewe studie, groei en ontwikkeling. Jesus het self gesê dat die Heilige Gees, wanneer Hy kom, die dissipels alles sal leer en hulle sal herinner aan alles wat Hy gesê het (Jh.14:26). Die Gees sal op sy beurt van Christus getuig en die gelowiges in nuwe waarhede lei (Jh.15:26, 16:13). Hy sal die Woord openbaar, aangesien dit die Gees is wat deur die heilige skrif spreek (2 Tm.3:16, 1 Pt.1:2) en as die bybel onder die leiding van die Heilige Gees bestudeer word, ondervind mense ook in hierdie verband ware *koinonia* van lewegewende aard. Die kerk moet as die gemeenskap van die Heilige Gees nie te veel op die hemel gerig wees nie. Die beoefening van gemeenskap moet sowel horisontale as vertikale dimensies openbaar en moet dus by 'n sinvolle dialoog met die wêreld betrokke raak. Die moontlikheid om *koinonia* te skep, word verhinder waar ongesonde lewenstoestande bestaan, waar die armes tot laat moet werk om by die broodlyn te kan bly, waar sosiale en politieke strukture ernstige perke op mense se vryheid plaas (Keane 1983:13).

Gemeenskap kan nooit 'n vrome enklave wees waar daar net met suiwer geestelike sake bemoeienis gemaak word nie. Die Gees oortuig ons van sonde en wys die mislukking uit van die liefde in mense se onmenslikheid teenoor ander mense. In hierdie verband sê Segundo (1973:131) dat 'n kerk wat met die res van die mensdom werk en dialoog voer, 'n kerk is wat weet dat sy deel van die mensdom is, 'n kerk wat weet sy is die bewuste deel van die diepere misterie wat uitgewerk word in elke mens se lewe en in die hele mensdom tesame in historiese proses van wording. 'n Kerk wat dialoog voer, is 'n kerk wat weet sy is per definisie in diens van die mensdom. Hierop moet ons aandring (Keane 1983:13-14).

Sakrale menslike kerkorganisasies is dus voorwaar nie die enigste gedifferensieerde universumgerigte gestaltes van die Gees (*Pneuma*) nie. Ook sekulêre organisasies van taal, kultuur, industriële vakunies, studenterrade en dies meer, vorm deel van die Gees se volle holistiese spektrum van aardse gestaltes. Is dit dan nie alles deel van God se aardse koninkryk wat deur die vredemakers beërf sal word nie? Moet God se koninkryk dan nie aarde toe kom sodat sy wil ten volle in alle samelewingstrukture op die aarde geskied soos in die hemel nie? (Mt.6:9-13).

In Keane (1983:1) se aanbieding van dertien verskillende kerkparadigmas poog sy gewis om 'n holistiese beeld van die kerk te teken waarin die een kerkmodel nie ten koste van die ander verabsoluteer mag word nie. Die probleem is egter dat daar vandag nog nie so iets soos 'n totale kerkmodel is nie. 'n RGU-kerkmodel is egter 'n poging in daardie rigting. Die naaste wat daaraan gekom kan word, is om iets van die komplekse realiteit van die kerk te ontdek deur terselfdertyd verskillende kerkmodelle te bestudeer. Ongelukkig gaan die hele ekklesiologie gebuk onder 'n dualisme van geheel of deel. Daarom poneer Keane dan tereg 'n saamgestelde holisties-geïntegreerde insig op die kerk in geheel. Die een groepering van hemelgebonde kerkmodelle wat die vertikale dimensie van die kerk uitlig as volk van God, as gemeenskap van die Heilige Gees, as die (geestelike) gebou van God, word pragtig deur middel van die konkrete sakramente se neerslag in die kerk as sakrament, in skakeling en balans gebring met die sekulêre horisontale dimensie van die kerk as dienskneg, kerk vir die armes, kerk van dissipelskap en kerk met oop deure, waarin die fisiese sosio-ekonomiese menswees se dimensies behoorlik in berekening gebring word. Vergelyk ook König (1980:23-25) se pleidooi vir 'n ineengesmelte eenheid tussen die vertikale en horisontale dimensies van kerkwees (in Eybers et al 1982:211-223).

Ook E van Niekerk (1985:44-68) betoog eksplisiet teen 'n dualistiese verdeling van die kerk binne die gemeenskap van gelowiges wanneer hy die dualisme van kerk en nie-kerk binne én buite die kerkgemeenskap aandurf. Van Niekerk fokus op drie modelle om die verhouding tussen kerk en die nie-kerklike samelewingsvorme en die verhouding tussen teologie en nie-teologiese wetenskappe te beskryf. En dis met goeie rede dat Van Niekerk die *nfe*-voorvoegsel in die tweede deel van die dualistiese verhoudings: kerk en *nfe*-kerk gebruik. Allereers sny hy die gedagte summier af asof die kerk iets hoërs is wat nie met die kategorieë van die menslike samelewing ontleed kan word nie. Sulke dualistiese kerkbeskouings word subtiel dualisties geformuleer in

uitdrukkings soos *kerk en samelewing*. Dis egter belangriker dat dit eerder die *kerk in die samelewing* moet wees. Solank die stelling: *kerk en samelewing* in die lig van die ander stelling: *kerk in die samelewing* verstaan word, is dit tereg vir Van Niekerk in orde, maar sodra daarmee bedoel word dat die kerk 'n grootheid is wat nie deur ander sekulêre wetenskappe ondersoek mag word nie, dan teken hy met veel reg beswaar aan (Van Niekerk 1985:44).

Tweedens gebruik Van Niekerk die *nle*- omdat teoloë dit kan gebruik om die primêre kerklike denkpatriene van geloofsinstellingsperspektiewe waarmee hulle werk, ten koste van *nle*-kerklike denksisteme te verabsoluteer. Maar teoloë het nie alleenreg om alle vrae oor God en die werklikheid te beantwoord nie. As ander wetenskappe nie hulle deel doen nie, is dit nie die teoloog se taak om die ruimte wat daar rondom die godspraak in ander wetenskappe oopgeval het, vir hulleself op te eis nie. Die ironie van die saak is dat basiese tendense in die sogenaamde ortodokse teologie van die 17e en 18e eeue juis meegehelp het om hierdie ontgoddelikte niemandsland te laat ontstaan. Van Niekerk se gedagte word ondersteun deur Karl Barth (KD 1, 2, 580) wat ongeveer dieselfde gedagte uitspreek, hoewel sy teologie op grondliggende punte van die basiese strekking van Van Niekerk se argumentasie sal verskil. Ter ondersteuning van sy interessante ideë behandel Van Niekerk drie samelewingsmodelle met betrekking tot die verhouding kerk en nie-kerk, naamlik die *sekularisasiehipotese*, die *ghettohipotese* en die *diasporahipotese*. Hierdie hipoteses noem hy spesifiek *modelle* om te beklemtoon dat dit sterk gebonde is aan mense se lewenskontekste waarin hulle lewe, hulle lewensbeskouings en selfs hulle definisies van religie. Juis omdat dit met die basis van mense se lewenskontekste te make het, moet daar versigtig met hierdie modelle omgegaan word om nie respekloos oor 'n bepaalde model te spekuleer nie. Hierdie drie hipoteses toon dat 'n sekere teologiese standpunt onvermydelik saamhang met die wyse waarop die verhouding tussen kerk en nie-kerk beskryf word. Wanneer iemand byvoorbeeld terme soos kerk, staat, religie, wetenskap, en andere gebruik, is daar 'n hele wêreld van vooronderstellings daaragter wat gevolge het vir die teologie wat iemand bedryf (Van Niekerk 1985:44-45). Wat is die *sekularisasiehipotese*?

5.3.1 Die sekularisasiehipotese

Dit is met spyt dat Van Niekerk se diepgrondige besprekings van die voorgenoemde hipoteses nie volledig verhaal kan word nie. Die *sekularisasiemodel* lê ten grondslag van die *skerp teenstelling* tussen die *kerk as sakraal* en die *wêreld as sekulêr*. Bosch (1979:95) beaam Van Niekerk as hy wys op die kerk wat van meet af 'n ambivalente liggaam is wat in die wêreld is, maar nie ván die wêreld nie. Die kerk beweeg altyd tussen heilsgebeure en geskiedenis. Die kerk is 'n sosiologiese grootheid nes enige ander menslike organisasie en as sodanig blootgestel aan alle menslike swakhede. Terselfdertyd is die kerk 'n eskatologiese grootheid en as sulks die onverganklike liggaam van Christus (Keane 1983:14-21). In die wêreld se oë is die kerk verdag en armsalig. In die lig van die ewigheid is sy 'n misterie (Bosch 1979:95).

Dié *sekularisasiemodel* het 'n lang voorgeskiedenis versinnebeeld deur die middeleeue se christendom as liggaam (*corpus Christianum*) waar die kerk die ganse samelewing beïnvloed en beheers het. Vanaf die 14de eeu, en self vroeër, was die wetenskap, die kultuur en die kuns van die kerklike gesag losgemaak. Hierdie ontvoogdingsproses heet sekularisasie, teenoor die middeleeuse kultuur wat soms die middeleeuse kerklike eenheidskultuur genoem was. Hierdie gesekulariseerde ontvoogding het positiewe sowel as negatiewe aspekte. Op 'n positiewe noot is die ander samelewingsfasette geleidelik van kerklike oorheersing bevry. Kuns is tog nie kerklike kuns nie en wetenskap is ook nie kerklike wetenskap nie. Daarom het die kerk Galileo Galilei se wetenskapskennis verketter omdat hy daarmee kwansuis die bybelgesag aangetas het. Die kerk se buitensporige gesagsaansprake is hier glashelder (Van Niekerk 1985:45).

Die negatiewe kant van die ontvoogdingsproses is dat die nie-kerklike samelewingsfasette gaandeweg los van die Godsvraag beskou is. Juis die feit dat die kerk as eksklusiewe verteenwoordiger van God in die middeleeue verstaan is, het die kiem van sekularisasie bevat. Met so 'n verabsoluteerde oorheersing sou die geringste mate van vryheid veroorsaak dat beide kerk én God by die deur uitgesit word. En mondige denkende mense kan hulle tog nie deur kerklike ampsdraers (en God) laat voorskryf nie (Van Niekerk 1985:45-46).

Die sekularisasiehipotese is geskoei op 'n dualisme rondom twee koördinate: kerk en wêreld; religieus en sekulêr; sakraal en profaan. In hierdie sin sal religie 'n dubbelsinnige betekenis hê, dit sal 'n eilandkarakter impliseer. Die basiese probleem hier is dat die sekularisasieproses dan beskryf kan word sonder om 'n evaluatiewe standpunt in te neem (Berger 1973:112). Met ander woorde, dié proses in die moderne westerse geskiedenis kan deur almal gesien word, ongeag hulle lewensbeskoulike veronderstellinge. Daar word dus reeds uitgegaan van die sekularisasie-hipotese in die interpretasie van die sekularisasieproses. Dit is die valstrik in die argumentasie, want om soveel gesag aan hierdie hipotese te gee moet 'n mens reeds oortuig wees van religie as eiland in die samelewing, teenoor 'n algemene, sekulêr-neutrale redelikheid wat vir alle mense dieselfde is. Onthou dat hierdie hipotese in talle variante tot uitdrukking kom, afhangend van waar die inset vandaan kom - van die religieuse kant of die sekulêre kant. Berger begin by laasgenoemde kant met 'n sogenaamde waarde-vrye sosiologiese analise. Teoloë begin oor die algemeen by die religieuse kant, wat dan ook as meerderwaardig teenoor die sekulêre gesien word (Van Niekerk 1985:46).

Variant 1: 'n Groot getal Christene dink en lewe uit dié kant van die hipotese wat die grootste klem op die kerk plaas en die wêreld minder belangrik ag. 'n Mens sou hierdie dialektiek met twee konsentriese sirkels kon voorstel. Rondom die middelpunt, Jesus Christus, skaar mense hulle in die kleiner sirkel, die kerk, as die eintlike en werklike sfeer van heilsbeleving en Godservaring. Hier moet nie aan die kerk in die eerste plek as gebou gedink word nie, maar as 'n soort dimensionele sfeer wat dwarsdeur die lewe van christene sny. In die kleiner sirkel word beleef wat eendag vir die wêreld in sy geheel sal geld. Dieselfde christenmens leef ook in die wêreldlike sfeer - die buitenste sirkel - wat die enigste sfeer vir die nie-christen is. Die wêreld as die nie-kerklike samelewing moet deur die heil vanuit die kerk deurdring word. Daarom moet ons onthou dat die heil vir beide geld, omdat die wêreld gewys moet word op die maatstawwe vir optrede wat kerklik aanvaar word. Hierin is 'n dubbelslagtigheid: die sfeer wat met christenwees identies is, moet eensyds die evangelie aan die wêreld (nie-christene) vertel, en andersyds moet dit die oriëntasie of riglyne gee vir die wêreldlike sfeer van christene, dit wil sê hulle politiek, kuns en kultuur (Van Niekerk 1985:45-46-47).

Variant 2: Daar is 'n ander variant van hierdie kerk-wêreld-hipotese waarin die kerk vyandig staan teenoor die wêreld. In hierdie variant word die wêreld as sfeer van die sekulêr redelike beleving nie beskou as a-heilsmatig - dit wil sê sonder heil nie - maar wel vatbaar vir die heil, maar as gedoem tot onheil. Hierdie beskouing word veral in mennonietekringe in die verenigde state van amérika gevind (Van Niekerk 1985:47-48). Ook Bosch (1979:221) wys daarop dat die evangeliese kringe - insluitende pentekostalisme - die mensdom in *gereddes* en *verlorenes* verdeel. Die bevrydingsteologieë verdeel dit weer in *onderdruktes* en *onderdrukkers*. Beide handhaaf eensydige onderskeidings sonder om die spanningsverhouding tussen kerk en wêreld te eerbiedig. Die een staan direk teenoor die wêreld terwyl die ander hulleself as volkome solidêr met die wêreld beskou. Dis egter nie moontlik om *vir* en *in* die wêreld te wees sonder om ook *ván* die wêreld te wees nie. Tereg meen Bosch dat hierdie dualisme in ons bloed sit. Dis menslik en natuurlik om na die een of die ander kant oor te heil. Ons kan egter nie om hierdie probleem omheen nie, ons moet daardeur. Die meeste christene wat die grootste deel van hulle lewens in die wêreld deurbring, probeer nes verkleurmanneltjies 'n pendulumbestaan tussen kerk en wêreld omdat hulle nie weet wat om met hulle geloofsoortuigings in die wêreld aan te vang nie, en ook nie in staat is om die wêreld van Maandag tot Saterdag op Sondag na die kerk saam te neem nie. Só word die kerk 'n blote sosiale agentskap vir die verligting van pynlike teleurstellings, die plek waar onbegrepe vreeses en fobias onderdruk word, waar ongemaklike herinneringe en lastige verwagtings toegedek word. Só is die kerk 'n snoesige ghetto of grot van verwante siele waarin mense vlug as die alledaagse probleme te veel raak. Andere weer het opgehou om tussen kerk en wêreld te reis. Die skeidsmuur tussen dié twee is tot in die grond afgebreek. Die wêreld het die kerk binnegevloei. Dus is die korrekte verhouding tussen kerk en wêreld van die allergrootste belang.

Die basiese probleem van die sekularisasiehipotese is dat kerklike mense - ampsdraers sowel as kerklidmate - mense van alle ambagte moes word, omdat die kerklik verengde *adagium*: *So spreek die Here*, op alle terreine van die lewe gehoor moet word. Dit is natuurlik onmoontlik om 'n gesaghebbende op elke gebied

in die samelewing (wêreld) te wees. Gewoonlik word die probleem opgelos deurdat sekere kerkmense hulle op die gebied van die onderwys begeef, ander hulle weer met die sedes in die samelewing besig hou, terwyl nog ander as kerklike teoloë die *evangelie* vrugbaar en relevant wil maak vir die *ander wetenskappe*. In hierdie poging word die samelewing gedupliseer, wat ook inhoud dat die Godsbeeld wat hanteer word, verdeel word in besondere en algemene - of direkte en indirekte godserverings (Van Niekerk 1985:48).

Die *krag van die hipotese* is dat dit 'n geïntegreerde groep mense organiseer wat dan die samelewing (wêreld) inbeweeg. Die *grootste swakheid van die hipotese* is dat menslike Godserverings en heilsverings geprogrammeer word - in so 'n mate dat dit soms lyk of daar aan God voorgeskryf word hoe om met die mensheid te handel. Dit is toe te skryf aan die veronderstelling dat die kerklike sfeer vol van, en die wêreldlike sfeer leeg aan God en die heil is. Wanneer daar in hierdie verband op die foute van die kerklike belewingsfeer gewys word, word die foute gewoonlik erken, maar die sprekers voeg dan by dat daar ten opsigte van veranderinge in die samelewing meer van die kerk as van ander samelewingsvorme verwag word, omdat die kerk 'n inherente wonderkarakter het. Of 'n mens met die laaste bewering saamstem, hang daarvan af of 'n mens die veronderstellings van die dialektiese hipotese deel (Van Niekerk 1985:48).

Ingevolge variant 3 van die sekularisasiehipotese, word die teenoorgestelde insetpunte gekies, naamlik dat die teenstelling tussen kerk en wêreld, op 'n wêreldse wyse benader moet word, dit wil sê dat die dialektiek van die religieuse en die sekulêre sfeer sekulêr benader moet word. Gewoonlik gee dit aanleiding tot die sterkste teenkantsing deur ortodokse teoloë en kerkmense wat voel dat die kerk sodoende totaal verwêreld en die geloof verloën en verloor word. Vergelyk Bosch (1979:221-226) in hierdie verband. In die lig van die dilemma wat in die sekularisasiehipotese ingebou is, is daar iets te sê vir hierdie besware. Wie die sekulêre rasionaliteit beklemtoon in die beskrywing van die teenstelling tussen religieus en sekulêr, moet die religieuse baie sterk relativer. Let egter daarop, dat hoe klein die eilandjie ook al is waartoe die religieuse gereduseer word, dit nie uitgevee kan word nie - ten minste nie as so 'n denker nog as 'n christen wil deurgaen nie, want volgens die veronderstellings van die hipotese lê die wese van christenwees in die religieuse sfeer. Daarom moet die religieuse eiland iewers in die see van sekulêre rasionaliteit geakkommodeer word. 'n Baie goeie voorbeeld hiervan is die bekende kultuurfilosoof, Ernst Troeltsch (1971:105-127), wat in 'n artikel *Über historisch und dogmatische Methode in der Theologie* (1898) daarop wys dat ons ganse denke en lewe histories beskou moet word (Van Niekerk 1985:49). Gevolglik is hy nie vir die outoritêre gesagsbeskouing van die dogmatiese metode te vinde nie, aangesien dit nie tot die kritiese relativisering van die historiese metode in staat is nie. Daarom is *dogmaties* vir Troeltsch gelyk aan *absoluut*. Daarteenoor is die hele geskiedenisproses histories relatief. In dieselfde artikel wys Troeltsch nogtans daarop dat die histories-relatiewe proses op twee punte deurbreek word, naamlik in die godsdiens van die profete van Israel en in die persoon van Jesus. Troeltsch voeg gou by dat hierdie deurbreking geen dogmatiese absoluteitheid is nie, geen teenstelling van die christendom met die geskiedenis se vaste feitlikhede en veranderlikhede nie, maar dat dit 'n afsnypunt is wat vanuit 'n geskied-filosofies-historiese denkwysse toereikbaar en vir die mens genoegsaam is (Sauter 1971:105-127). Hier word die religieuse eiland van die sekularisasiehipotese vanuit 'n sekulêr-historiese rasionaliteit gereduseer tot 'n mens niks meer daarvan op die oppervlak van die geskiedenisproses kan sien nie, maar dit tog weer binnelaat deur 'n klein barsie in die geskiedenis van Jesus waar dit deurbreek. Die historiese metode word dus nie enduit voltrek nie. Sonder dié barsie sou Troeltsch die christendom vaarwel moes toeroep. Sien Van Niekerk (1985:50-55) vir verdere verduideliking van die sekularisasiehipoteses van Berger en Barth.

5.3.2 Die Ghettohipotese

Die woord ghetto kom uit die 2de wêreldoorlog vir jode wat deur nazis in krotbuurtes, genaamd ghettos, gestop is. Die basiese teenstelling in die ghettohipotese is nie tussen kerk en wêreld soos in die sekularisasiehipotese nie, maar tussen *christelike organisasievorme* en *nie-christelike organisasievorme*. Hier gaan dit dus om die kersteningsideaal van alle kulture waaraan christene binne dieselfde samelewing deel het.

Christelike organisasievorme moet dus tot stand kom, sodat die Godservaring en heilservaring van christene nie net in die kerklike sfeer beleef word nie. Die antitese of verdelingslyn tussen christene en nie-christene word dus oor die ganse spektrum van die lewe getrek (Van Niekerk 1985:55-56).

Juis by die antitese lê die probleem, want hoewel hierdie hipotese 'n verbetering op die sekularisasiehipotese is, kry ons tog op 'n ander wyse iets van dieselfde probleem wat ons daar raakgeloop het. In die vorige hipotese was die teenstelling tussen 'n christelike kerk wat vol is van ervarings van God en van heils, en 'n nie-christelike neutrale wêreld wat leeg is daaraan. In die ghettomodel is die neiging ingebou om die nie-christelike organisasies as leeg ten opsigte van Gods- en heilservaring te beskou. Wat van christene wat aan nie-christelike organisasies behoort? Dié mense beleef die heil tog seker ook? Interessant is dat waar die ghettomodel in die geskiedenis tot vergestaltung gebring is, die nie-christelike organisasies nie as sekulêr-neutraal beskou is, soos die wêreld in die sekularisasiehipotese nie. Daar het ons gesien dat christene en nie-christene beide uit 'n algemene neutrale rasionaliteit of neutrale gesonde verstand in die sfeer van die wêreld lewe. In die ghettomodel word alle organisasies van neutraliteit gestroop, dit wil sê hulle is vir of teen God. Dit gee 'n stuk stryd lustigheid aan 'n samelewing waar die hipotese oorheersend gehandhaaf word, want die nie-christene word as 't ware gedwing om hulle ook te organiseer in organisasies. Christene wat aan laasgenoemde organisasies behoort, word as renegate van die saak beskou omdat hulle die antitese probeer uitwis. Op nie-christene word 'n sekere mate van stryd lustigheid afgelaai wat hulle nie gevra het nie. Ons gee wel toe dat dit in die kerk-wêreld-teenstelling ook 'n probleem is, waar die nie-christen wat volledig in die wêreld lewe, beskou word as iemand wat teenoor die kerk staan. Die stryd lustigheid word daar egter verswak omdat sowel christen as nie-christen solidêr staan wat die wêreldse sfeer betref. Somtyds word vir die basiese grondlyn van hierdie hipotese teruggegryp na *Augustinus* (Van Niekerk 1985:56-57). Van Niekerk (1985:57-64) se verdere bespreking van teoloë soos Augustinus, Calvyn, Luther, Kuyper en andere se relevansie vir die ghettomodel is uiters insiggewend.

5.3.3 Die diasporahipotese

Die term *diaspora* kom van die jode se *verstrooiing* sedert 733 v.C. vanuit palestina regoor die destydse bekende wêreld. Die klem vir ons studie val op die *verstrooiingsaspek*. Die *diasporahipotese* kom veral in die moderne tyd na vore. Die diasporahipotese se aksente is ietwat anders as in die vorige twee. By die sekularisasiehipotese is die kerk vol van die Godservaring en heilservaring wat net vir die kerk bedoel is, terwyl die *nie-kerklike* kader leeggemaak word. By die ghettomodel word die verdelingslyn oor die volle breedte van die menslike samelewing gespan, naamlik tussen volle Godservaring en heilservaring aan die een kant van die lyn en minder aan die ander kant van die antitese. In die diasporahipotese val die aksent op die spanning tussen wat mense nou beleef en wat hulle môre moet beleef. Dit gaan dus om die spanningslyn van alreeds en nog nie – dit wil sê die spanningslyn tussen die werke, kruis en opstanding van Jesus Christus wat alreeds plaasgevind het en die herhaaldelike vernuwung deur die Gees op weg na die nuwe aarde wat nog nie plaasgevind het nie. Waarom dié spanningslyn? Omdat die toekomstige Godservaring en heilservaring dui op 'n bestaan wat nog nie afgehandel is nie. Die volheid en volvoerende samehang van alle toekomstige dinge is nog uitstaande, want die volledige vernuwung van die bestaan word voorbehou vir die einde. 'n Mens sou dus van eskatologiese voorbehoud ten opsigte van alle fasette van die menslike samelewing moet rekenskap gee. Dit geld ook vir die kerk. Volgens die sekularisasiehipotese het die kerk alreeds gearriveer. Alle menslike handeling binne of buite die kerk, binne of buite christelike organisasies moet volgens die diasporahipotese onderskei word van die toekomsvolheid van die Godsryk waarin die vernuwung van die menslike bestaan volledig verwerklik sal word op die nuwe aarde. Die heilsvolheid van God het onder ons kom woon in Jesus Christus, maar is nie volledig verwerklik nie. Dit is die werk van die Gees. Hiermee word 'n eskatologiese voorbehoud oor alle menslike handeling en daed, samelewingsvorme en strukture uitgespreek (Van Niekerk 1985:64-65).

Om 'n eskatologiese voorbehoud oor die egtheid, die volheid of selfs die christelike karakter van handeling en strukture van mense uit te spreek, beteken nie dat alles op losse skroewe te staan kom nie, maar dat die

fragmentariese karakter daarvan bely word. Die teenstelling in hierdie hipotese is dus nie soos in die sekularisasiehipotese tussen kerk en wêreld nie, ook nie tussen christelike organisasies en nie-christelike organisasies soos in die ghettothipotese nie. Die teenstelling is tussen die heilsvolheid wat fragmentaries in my hele bestaan beleef en ervaar word en die volle heil aan die einde, wanneer God alles in álmal sal wees. Die christendom, as enkelinge of as groepe, is in hulle Godservarings en heilservarings dus in 'n diaspora in die samelewing. Hulle is dus werklik *ekklesia* (Kol 1:18; Ef 1:22), maar dan nie *ekklesia* as kerklik verstaan nie. As individue of gemeenskappe is hulle dus *uitgeroepenes* om die sout van die aarde te wees. Dit sê die twee vorige hipoteses ook wel op 'n ander manier. Die basiese probleem van die ander hipoteses is dat die Godservarings en heilservarings geprogrammeer word as synde eksklusief beperk tot sekere sfere. Die volheid van die liggaam van Christus word orals beleef as *ekklesia*. In hierdie hipotese word die *ekklesia* of liggaam van Christus nie vereenseelwig met die kerk nie, maar die kerk word gesien as 'n relatief belangrike samelewingsvorm waar mense geloofsgemeenskap het. Hier is die kerk dus 'n soort geloofswinkeltjie waar vertrouwe aan mekaar uitgedeel word. Daarmee is die kerk maar een samelewingsvorm onder baie ander in 'n moderne gedifferensieerde samelewing (Van Niekerk 1985:65-66).

Wat Christene dus stimuleer en in die toekoms intrek, is die idee van die koninkryk van God wat nêrens met 'n menslike samelewingsvorm geïdentifiseer mag word nie. Koninkryk van God en kerk sny mekaar op geen punt, soos dit somtyds in die sekularisasiehipotese gebeur nie. Die koninkryk van God is 'n kritiese grensbegrip wat ons hele bestaan onder die eskatologiese voorbehoud hou. Die Gods- en heilservaring van christene word as gawe en taak verspreid en fragmentaries beleef oor die volle breedte van 'n menslike samelewing. Nêrens is daar dus 'n uitverkore tregterpunt waardeur God die samelewing binnevloei nie; nie die staat soos by Hegel nie, ook nie 'n groep geprogrammeerde christelike organisasies nie; maar dit *kan* kerk, staat, wetenskap, huwelik, sport, en so meer wees. Niks in die strukture van die mensewêreld mag uitgesluit word as sou dit by voorbaat ongeskik wees as plek van Gods- en heilservaring nie. Waarom nie? Omdat God in hierdie hipotese alleen ervaar word (of nie ervaar word nie) via die menslike gelaat van die naaste in elke situasie waarin mense saamgevoeg is (Van Niekerk 1985:66). Die diasporahipotese het beslis dowwe raaklyne met 'n RGU-Godsryk-kerkmodel wat ontgin behoort te word.

Die ervaring van God in die aangesig van die naaste hou in dat God nêrens buite die kreatuurlike bestaansfeer ervaar word nie. Nêrens is daar 'n relasie met God wat bo-oor die kreatuurlikheid spring of dit ignoreer nie. Die grond van ons Godservarings via die aangesig van die naaste – nie 'n besondere christelike ervaring teenoor 'n algemeen menslike nie – is die kruisdood en opstanding van Christus. In Hom het God weer ruimte in die wêreld gekry. God het as't ware die mens se plek ingeneem aan die kruis; daarom en daarom alleen kan ons die ruimte wat God ingeneem het en wat God in die wêreld toekom, nie meer inneem nie. Daarom soek ons die grond van die Godservaring en heilservaring nie in die een of ander tregter wat vir God in die mensewêreld geprogrammeer word nie, maar ons soek dit binne die volle breedte van ons bestaan in die eenheid waartoe die mens met God geroep is in die mens Jesus. Mense vir wie dit nie meer nodig is om oor die grense van hul menswees te spring op soek na geloof, hoop en liefde nie, op soek na die grond van hul Godservaring en heilservaring via die aangesig van die naaste nie – beskou God werklik en alleen as die grond en die hoop van hul bestaan. Wie die sterwe van Jesus Christus as sy bevryding tot hierdie lewe ervaar en in geen opsig bevryding van die lewe nie, word die dwang ontnem om oor die grense van hul mens-wees te spring en soos God te probeer wees (Van Niekerk 1985:66-67).

Die *positiewe sy van hierdie hipotese* is dat die menslike Godservaring en heilservaring nie geprogrammeerd vasgepen word nie, dit wil sê dat God nie net in die kerk ervaar kan en mag word, of net in christelike organisasies nie. Menslike Godservarings en heilservarings as die egte, goeie aardse lewe kan orals via die aangesig van die naaste (individue) en groepe naastes (gemeenskap) beleef word, maar dit gebeur ook nie altyd nie. Somtyds word iets van die koninkryk van God in 'n bepaalde kerk binne 'n bepaalde tydperk sigbaar, met ander woorde, kom iets van die egte, goeie aardse lewe daarin na vore, en op ander tye is dieselfde kerk maar net nóg 'n kerk. Nog

fyner onderskei. Ook in die tydperk wanneer 'n kerk maar net nóg 'n kerk is, is daar weer sekere lidmate wat iets van die egte en goeie aardse lewe verklank. Dieselfde sou 'n mens van 'n bepaalde staatsvorm, 'n bepaalde tradisie van wetenskaplike denke, universiteite, ensovoorts kon sê, want die kerk het geen voorrangposisie in die koninkryk nie – behalwe natuurlik vir diegene wat die sekularisasiehipotese aanhang. Somtyds sal dit selfs raadsaam wees om 'n kerk te verlaat en by 'n ander aan te sluit waar daar wel iets van die egte en goeie aardse lewe is. Somtyds sou die meerderheid binne 'n samelewingsvorm christene wees. Dit maak dit natuurlik nog nie 'n christelike samelewingsvorm nie, ook nie as die samelewingsvorm die kerk is nie. Die vergestaltung van 'n samelewingsvorm berus veel eerder op die christelike karakter daarvan as spesifiek op die vraag of die meerderheid christene is of nie. Hoewel struktuurvergestaltung en die meerderheidsvraag wel enigsins met mekaar verband hou, moet dit ook weer nie te strak gehanteer word nie (Van Niekerk 1985:67).

Die probleem van hierdie hipotese is dat dit die menslike Godservarings en heilservarings kan laat vervlugtig, as die herinnering aan en die heenwysing na die eenmalige gebeure vir almal in die kruis en die opstanding van Jesus Christus, nie wakker gehou word nie. Dié erkenning sou onmiddellik vir die aanhanger van die sekularisasiehipotese die geleentheid bied om te beweer dat daar wel iets onder mense moet wees wat die kontinuïteit van die Godservaring en heilservaring deur die eeue heen moet kan waarborg, naamlik die kerk. Vir 'n aanhanger van die diasporahipotese is dit natuurlik die dood in die pot dat Godservarings en heilservarings 'n eksklusiewe en absolute waarborg kry en dan nog met die kerklike bewys vir die bestaan van God gedek word, naamlik dat die eeuelange bestaan van die kerk in sy verskillende vorme bewys dat God bestaan. Die weerloosheid waarmee die Godsvraag 'n antwoord in die kruis en die opstanding ontvang het, kan op geen wyse gewaarborg word nie, ook nie deur 'n irrasionalistiese beskouing van geloof as 'n sprong in die duister nie (Van Niekerk 1985:67-68). 'n RGU-model vind dus sterk aansluiting by die diasporahipotese van kerkwees as 'n RGU-Godsrykmensdom! Tereg het Van Niekerk die drie hipoteses so algemeen moontlik hanteer om te laat blyk hoe 'n sekere teologiese standpunt onvermydelik saamhang met die wyse waarop die verhouding tussen kerk en nie-kerk beskryf word. Wanneer iemand dus terme soos kerk, staat, religie, wetenskap, enovoorts gebruik, lê daar 'n hele wêreld daaragter wat weer konsekwensies het vir die teologie wat 'n besondere teoloog sou voorstaan.

5.4 Nuwe RGU-verhoudings van RGU-kerke tot God se RGU-Godsryk

Met *kerk* bedoel 'n RGU-ekklesiologie die één globale RGU-Godsryksliggaam bestaande uit RGU-kerke, en ook nie-kerke binne die RGU-kaders van die Godsryk. RGU-kerke is nie *ons* kerk, te wete 'n bepaalde christelike denominasie waaraan ons behoort nie. RGU-kerkornskrywings behels 'n waardering vir wat dit beteken om aan God se algemene universumgerigte RGU-koninkrykskerke te behoort. Want 'n sogenaamde totale kerkleer bestaan nie. Die kerk as 'n multidimensionele werklikheid kan ook net naastenby ontleed word onder die vergrootglas van verskillende maar geïntegreerde en aanvullende kerkmodelle. Weens die magdom uiteenlopende denominasies en gepaardgaande ekklesiologieë, is die RGU-kerkeenheid waarvoor Christus gebid het ongelukkig tans nog nie 'n werklikheid nie (Keane 1983:(v), 1).

Die radikale en gedifferensieerde universumgerigte wesenlikhede en bestaansvorme van RGU-kerke is deel van die ontelbare slypkante van dieselfde Godsrykdiamant. RGU-rykskerke se RGU-rykswesenlikhede is blywend en onveranderlik, maar gedifferensieerde kerkvorme ontstaan, verander, wissel en sterf na gelang van behoeftes en omstandighede. RGU-koninkrykskerke se rykswesenlikhede en verskillende kerkvorme werk as verskeidenheid-in-eenheid saam binne die raamwerk van 'n álomvattende holisties-geïntegreerde universumgerigtheid, om tegelyk voortdurende standvastigheid én buigsaamheid aan álles RGU-rykskerke te verleen. Maar al sou kerkwesenlikheid onveranderlik voortduur, beteken dit nie dat die wese van RGU-koninkrykskerke staties is nie. Dis nes 'n groeiende akkerboom wat van vorm kan verander, maar nooit 'n perskeboom word nie. Veranderende geskiedkundige en sosiale situasies kan die vorm van RGU-kerke laat verander, maar die koninkrykswesenlikhede daarvan bly vas. Dis stabiele RGU-Godsrykkerke wat 'n vaste blye boodskap (evangelie) relativerend in veranderende omstandighede verkondig. Ten aansien van RGU-kerkvorme is daar byvoorbeeld

katolieke kerke, ortodokse kerke, protestantse kerke, gereformeerde kerke, anglikaanse kerke, presbiteriaanse kerke, lutherse kerke, metodiste kerke, baptiste kerke, charismatiese kerke, pinkster-kerke en so meer (Keane 1983:1-2; Heyns 1984:387; König in Eybers et al 1982:155-223).

Luidens my radikale en gedifferensieerde universumgerigte uitgangspunt met sy allesomvattende koninkryksbegrip, is dit foutief om koninkryksbeelde op die kerk toe te pas. 'n RGU-koninkryksmodel werk net andersom. Want nie net is die Godsryk veel omvattender as die kerk nie, die kerk is maar net een van die Godsryk se gestaltes. Die kerk is dus by die Godsryk inbegrepe, en nie andersom nie. Die koninkryk is nie die teken van die kerk nie. Die kerk is ook nie dié teken van die koninkryk nie. Alle kerke is elkeen afsonderlik slegs net één van die vele radikale en gedifferensieerde RGU-tekens van die RGU-Godsryk. Derhalwe verskil my begrippe van die kerk as kleinere entiteit binne die groter raamwerk van die koninkryk, radikaal van die meeste tradisionele kerkbeelde.

Volgens Heyns (1984:352e.v.) is die kerk enersyds **dié teken** en instrument van die koninkryk, en andersyds is die kerk 'n **teken** naas ander tekens van die koninkryk van God. Met die laaste sinsnede kan 'n RGU-pneumatologie net gedeeltelik saamstem, want alle kerke is tekens van die Godsryk. Die lutheraanse Nürnberger, volg in sy Woord-teologie ongeveer dieselfde struktuur as die gereformeerde Heyns oor die verhouding tussen kerk en Godsryk. Die verskil tussen Heyns en Nürnberger is dat Heyns 'n verhouding van besonder en algemeen tussen kerk en koninkryk het, terwyl Nürnberger 'n dialektiese verhouding tussen die vernederde kerk en die koninkryk voorstaan (Heyns 1984:352--353-389; 1986:53-67 ; Nürnberger 1975:391-460). Nürnberger en Noordmans se oordrewe gerigtheid op die kerk moet getemper word in terme van my RGU-model na 'n koninkryksmodel waarin die Gees die kerk omvat as een van die vele tekens van die Godsryk. God se Koninkryks-Gees omvat die ganse universum. Daarom het my teologie 'n radikale en gedifferensieerde universumgerigte mikpunt.

Die aanvanklike nuwe kerk van Christus op aarde was klein onbeduidende minderheidsgroepe, wat deur Christus self uitgestuur is om 'n radikale en gedifferensieerde universumgerigte inslag te hê (Mt.28:19; Mk.16:16-20). Paulus erken dit (Hd.24:14). En selfs na ongeveer 2000 jaar se wêreldwye uitbreiding is die wêreld nog nie tot Christus bekeer nie - die ganse RGU-mensdom is beslis nog nie in kerke opgeneem nie. Is dit miskien die onwaardige gedrag van baie christene, of is dit kerke se RGU-ingesteldheid wat die kernoorsaak is? Miskien eerder die laasgenoemde rede. Toe die veelsydige Christus in 'n vleeslike liggaam geïnkarneer is, het hy homself beperk. Só is die veelsydige RGU-kerk ook as't ware in 'n beperkte fisiese aardsheid geïnkarneer, terwyl dit nogtans nie sy RGU-karakter verloor het nie. Bosch (1979:95) noem tereg die hemelse en aardse dimensies van die kerk, die **ambivalensie** van die kerk. Toe Christus sy Gees op gewone aardse mense blaas, het die kerk tegelyk 'n ondeelbare eenheid van die goddelike én die aardse geword. Soms is die een aspek duideliker sigbaar, soms weer die ander. Soms gee die kerk se aardsheid 'n afkeer, ander kere weer is daar verrukking oor die kerk se goddelike dimensie. Maar normaalweg is dit die kerk se ambivalensie wat ons opval: die gemeenskap van mense; goeie mense, swakke mense, aarselende mense, moedige mense op hulle weg deur die wêreld, met stof bedek maar tog met 'n glans oor hulle wat van elders op hulle val (Keane 1983:41-42; Segundo 1973 :5; Bosch 1979:95).

Aangesien RGU-ekklesiologie van dispensasionalistiese begrippe van gespletenheid wegbeweeg, is dit baie interessant om die dispensasionalis, Larkin (1922), se uiteensetting van die absolute gesplete verband tussen kerk en koninkryk onder die loep te neem. Larkin se opskrif oor die saak lees: *The Church Versus the Kingdom*. Hiervolgens is die kerk en die koninkryk twee losgemaakte teenoorstaande groothede. Want hy sê dat die kerk en die koninkryk nie identies is nie. Dié twee begrippe word nie in die bybel met mekaar verwar nie. Die kerk is 'n huis en 'n liggaam waarvan Christus die Here, die Hoof en Koning is, met 'n ryk waarin die onderdane diensknegte en mede-erfgename is. Terwyl die kerk hier-en-nou is, is die koninkryk toekomstig. Die kerk word deur 'n graduele proses opgebou, en die koninkryk kom skielik. Teenoor die kerk as 'n onsigbare en hemelse

geestelike organisme wat deur die wedergeboorte in besit geneem word, is die koninkryk 'n sigbare uiterlike en letterlike aardse politieke organisasie wat op hierdie aarde in Jerusalem opgerig sal word in die toekoms, met die joodse nasie as hoof van die ander nasies. Die kerk word gekenmerk deur 'n tafel, en die koninkryk deur 'n troon. Dus het die kerk en die koninkryk twee verskillende sferes van werk en verskillende tydperiodes waarin dié verskillende twee groothede se afsonderlike werke gedoen word. Weens 'n filosofiese kategorieverwarring gryp Larkin na 'n bybelse stelling in Mattheüs 19:6 oor die huwelikverband, wat sê dat dit wat God saamgevoeg het, nie deur mense geskei mag word nie, en dan keer hy die segsorde doodluiters om wanneer hy sê dat dit wat God geskei het, deur geen mens saamgevoeg mag word nie. Hieruit volg dit dat die *Godsryk* en die *kerk* nie sinoniem is nie omdat God dit geskei het, en daarom mag dit glo deur geen mens saamgevoeg word nie (Larkin 1922:47-56). In my reaksie op Larkin se uitlatings net enkele opmerkings:

Allereers, Larkin is besig om appels met pere te vergelyk. Dis 'n filosofiese kategorieverwarring. Die samevoegings en skeidings van mense in huweliksverband, het geheel en al niks te make met samevoegings of skeidings van kerk en koninkryk nie. Die een kategorie (mense: man-en-vrou) kan nie as voorbeeld vir 'n ander totaal verskillende kategorie (kerk-en-koninkryk) dien nie. Daarby beoefen Larkin dan ook *inlaskunde* in sy bybelvertolking. Hy las iets in by die bybel wat nie daar is nie. Hy draai die bybelorde om en sê iets wat Jesus nooit gesê het nie. En só verdraai en vevals hy 'n kardinale bybelwaarheid oor die werklike verhouding van die kerk met die *Godsryk*. In die tweede plek is Larkin wel korrek in sy uitspraak dat die kerk en die koninkryk nie identies is nie, behalwe dat hy nie soos by 'n RGU-model die kerk as 'n kleinere en onderskeidende grootheid onder die vleuels van die *Godsryk* skuil laat gaan nie, maar juis in sy sogenaamde *onderskeiding* eintlik 'n baie skerp dualistiese *skeiding* voorstel, wat sy kerk en koninkryk totaal verskillende losstaande, ewewaardige en gelyke entiteite maak.

In teenstelling met verabsoluteerde dualismes is 'n RGU-koninkrykskerk 'n holisties-geïntegreerde eenheid. RGU-koninkrykskerke is tegelyk hemels én aards' beperk én ewig; gedifferensieerd én geunifiseerd; pneumatologies én antropologies; individugerig én universumgerig; lokaal én universeel! Tog is die *Godsryk* groter as die kerk. Die rede? Die koninkryk is as ewige pneumatologiese en a-historiese grootheid eerste. Die kerk as 'n beperkte historiese grootheid het eers daarna in die wêreld gekom. Die *Godsryk* het alreeds gearriveer, en die kerk nie. Daarom is Keane (1983:42) korrek as sy glo dat die kerk egter nog net pelgrimskerk is omdat dit nog nie gearriveer het nie. Eers wanneer die pelgrimstog voltooi is, sal die kerk gearriveer wees. Daarenteen is die *Godsryk* nie net van alle ewigheid al daar nie, maar het dit ook alreeds in die volle krag van die Gees aarde toe gekom in beide die ou en nuwe testamente, en veral met Jesus se Christuswording deur die Gees toe sy koninkryksewangelie die *Godsryk* tot by, en tot binne-in sy hoorders se midde en lewens gebring het, insonderheid soos gedemonstreer deur sy Geesgedrewe duiweluitdrywende bediening toe hy die *Godsryk* met krag gedemonstreer het (Mt.12:28-29). Die RGU-*Godsryk* is *allesomvattend*, die RGU-kerk is net *omvattend*.

Dis op hierdie *omvattendheid* van die RGU-kerk waarop nou gefokus word. Om redes wat dieper gaan as getallegroei of geografiese uitbreiding, het die eerste christene geglo dat hulle die gemeente van die ganse mensdom is. Daarom dat die koninkryks-evangelie aan die ganse mensdom verkondig moet word (Mk.16:15). Daarom is daar verwys na die universele kerk uit hoofde van die woord katoliek, van die griekse *katholou* en *katholikos* en die latynse *catholicus* wat beteken: algemeen of gerig op die geheel. Die katolieke kerk dui dus op die hele kerk, die volledige kerk, teenoor die plaaslike biskoplike kerke. Die term: katolieke kerk het 'n betekenisgroei ondergaan. Vanaf die *omvattende* en die daaropvolgende geïmpliseerde betekenis van ortodoksie, het die kerk toe later ook nog 'n globale of geografiese betekeniswaarde bygekry. Om 'n beter begrip hiervan te kry, kan gevra word wat die universele kerk nie is nie. Al is die kerk kleiner as die *Godsryk*, is die universumgerigte kerk van God *omvattend*, en as sulks is die katolieke kerk nie primêr, of net 'n ruimtelike werklikheid, of net 'n statistiese konsep, of net 'n sosiologiese verskynsel, of net 'n historiese grootheid, of net 'n historiese kontinuïteit nie. In 'n RGU-kerkleer is die katolieke kerk 'n radikale, én 'n gedifferensieerde, én 'n pneumatologiese, én 'n antropologiese, én 'n lokale, én 'n universumgerigte, én 'n ruimtelike, én 'n geestelike, én 'n fisiese, én 'n statiese, én 'n dinamiese, én 'n historiese, én 'n a-historiese grootheid! (Keane 1983:45). Dis veral die kerk se *omvattende*

Identiteit wat 'n RGU-kerk universumgerig maak, ongeag al die konstante en nodige veranderings van die tye en die variërende vorme, en ten spyte van die kerk se vlekke en swakhede, het die kerk in elke plek en in elke eeu onveranderlik in essensie gebly, watter vorm dit ook al aangeneem het. Dit is die RGU-kerk se *omvattende* RGU-mikpunt en begeerte. Op hierdie manier sal die onveranderlike essensie van die kerk getrou bewaar en bevestig word, en altyd orals deur alle mense opnuut geaktiveer word (Küng 1978:302; Keane 1983:45-46).

Tog is dieselfde kerk óók plaaslik. As die pinksterdag die begin van die christelike kerk was - soos allerweë beskou - is dit belangrik om te vra watter kerk met pinksterdag begin het: die universele kerk of die plaaslike kerk? Die Geesgedooptes van pinksterdag word in Handeling 2:47 die kerk genoem. Lukas sê nie of dit universeel of plaaslik was nie. Daarenteen sê Paulus dat die universele kerk op pinksterdag begin het. Tog reken Thiessen (1951:410) tereg dat ook die plaaslike kerk op daardie selfde dag begin het. Want dis duidelik dat Geesgedooptes én nie-Geesgedooptes as 'n verenigde eenheid opgetree het onder die krag van die Gees. En aldus as 'n plaaslike kerk was hulle in werklikheid ook tegelyk die universele kerk (of dan die begin daarvan), en die universele kerk het sigself uitgedruk in een sigbare plaaslike kerk: die Jerusalemkerk, waar elke lid van die liggaam van Christus minstens vir 'n kort rukkie deel van die plaaslike kerk was. Die verhouding tussen die twee kerkvorme van universaliteit en plaaslikheid kom tot uiting in die beelde van die kerk as tempel, die liggaam, die bruid, die kudde, en andere - 'n saak waarop nie verder ingegaan kan word nie (Keane 1983:48-51).

Die nuwe-testamentiese skrywers en die vroeë kerk het skynbaar geweet dat die kerk veronderstel was om deel te wees van Christus se radikale en gedifferensieerde universumgerigte versoeningswerk waardeur hy alle dinge én mense met homself kom versoen het. In die nuwe testament heet hierdie RGU-versoeningswerk die koninkryk van God. En hoewel die kerk in 'n verhouding tot die Godsryk staan, moet dit nie daarmee geïdentifiseer word nie. Die kerk is kleiner as die koninkryk, nie groter as of gelyk daaraan nie. Die kerk is wel één van die legkaartstukke (onderdele) van die oorhoofse prent van die Godsryklegkaart. Die kerk is nie soos Keane wil hê die skynbaar enigste uitvoerende agens van God se opdrag op aarde om alle dinge én mense én alle volke onder die heerskappy en hoofskap van Jesus Christus te bring nie. Die kerk is net één van die talle agente om die Godsryk op die aarde te laat realiseer. Die ideaal is dat elke knie moet buig en elke tong bely dat Jesus Christus die Here is (Flp.2:10-11). Maar dis mos nie net die kerk se taak om dit te doen nie, Wat van die staat, die opvoedkunde, die sport, die huisgesin, en alle ander wetenskappe? (Keane 1983:56-58).

Die *hële skepping* sug en wag op hierdie RGU-versoeningwerk en verlossing (Rm.8:18-22). Die kerk se plek in God se kosmiese plan is nie net baie belangrik nie, maar word nou reeds deur alle RGU-kerke aan die owerhede en magte in die hemele deur die menigvuldige wysheid van God bekend gemaak, dat die heidene ook mede-erfgename is (Ef.3:10). Ongelukkig wil ook Snyder (1978:55) van die kerk 'n alleen-agent maak van God se ganse kosmiese doel, te wete dat die kerk meer is as 'n agent van evangelisasie of sosiale verandering, dit is dié agent van God se algehele kosmiese doel. Nogtans, met voorbehoud op sommige van haar konklusies, is Keane baie naby aan korrek as sy sê dat die kerk se taak is om in lewende lywe die etiek van die koninkryk op aarde te demonstreer, 'n profetiese rol te vervul, die evangelie aan die armes te verkondig, as messiaanse gemeenskap 'n koninkryksetiek uit te leef, die agent van evangelisasie en sosiale verandering te wees, Christus se werke in die wêreld voort te sit, in volwassenheid te groei, God se kosmiese plan te volbring, die Godsryk op die aarde uit te brei, die voorwerp van Christus se liefde te wees, en onder leiding van die Gees 'n nuwe soort gemeenskap te word wat 'n radikale nuwe soort lewe lei (Keane 1983:59-66).

Behalwe enkele haakplekke in Roy McCloughry se werk: *The Eye of the Needle* (1990), toon dit interessante raakpunte met RGU-begrippe oor koninkryk en kerk. Dié boek blyk 'n warm gedagtebelaaide profetiese oproep te wees tot alle kerke om outentieke getuies te wees vir God se ryk van regverdigheid en liefde. Om die waardes van die Godsryk in ons kontemporêre kultuur en samelewing te demonstreer, moet daar eers 'n begrip wees van die aard van daardie koninkryk en daardie kultuur. Hy suggereer onder andere hoe die kerk as 'n teken van die Godsryk aan die kultuur die nodige rigting kan bied. Onder die opskrif: *Lord of all*, merk hy op:

God has only one kingdom...It is therefore ironic and sad that so often we divide the world into the sacred and the secular. We seek God in the sacred and neglect to look for him in those areas of life which we have pronounced to be "secular". In recent decades there has been an increasing awareness that, by doing this, it is we who restrict the Lordship of Jesus Christ. He is the Creator-God. For him there is no difference between the sacred and the secular. He upholds all things by the word of his power. There is no place we can go in this world where God is not there before us; no activity we undertake which cannot be related to him; no job which he does not work at alongside us.

Because of this, there is hope in the inner city and on the depressed outer housing estates. Because of this there is dignity in the sweat-shop and in the monotony of the assembly line. He is Lord of the arts, of sport, of science and of politics. Even our technology and science should take their place as his tools in our hands and reflect the priorities of this world.

It is this God that the modern world rejects. Instead, the world we live in is convinced of its own cleverness. It is a world of deep paradoxes and heart-rending ironies. We can put men on the moon, but we cannot protect our children from abuse. We can fertilize human embryos in test-tubes, but we permit the silent holocaust of abortion to continue. We can bring people divided by vast distances together by satellite, only to separate next-door neighbours by a careless insult about the colour of their skin. We are capable of great scientific achievements but consider science and technology to be a monument to our own experience and a demonstration that we have come of age without the need for God (McCloughry 1990:14-15).

McCloughry is korrek om die *kerk 'n teken van die koninkryk* te noem. Maar hy maak dieselfde fout as Heyns wanneer hy andersyds die *kerk* ook die *enigste sigbare teken van die koninkryk in die wêreld* maak (1990:119). En dit nadat hy betoog teen 'n dualistiese digotomie tussen persoonlike en sosiale ryksvlakke en 'n algemene divisie van lewe in die private en die publieke (1990:30-43, 114), en hy dit verder reeds gestel het dat daar in die Godsryk geen verskil is tussen die sakrale en die profane nie, dat God as allesomvattende Heerser alle dinge dra en dat ons géén plek in hierdie wêreld kan gaan waar Hy nie alreeds voor ons daar was nie. Alle aktiwiteite wat ons kan onderneem word aan Hom verbind. Op alle lewensvlakke werk hy reg langs ons. Daarom is daar hoop in die middestad, waardigheid in die lekkergoedwinkel en in die eentonigheid van die motorvervaardigingslynwerk. Hy is Here van die kunste, sport, wetenskappe en tegnologieë (1990:14-15). Met 'n redelike insig oor hoe 'n RGU-koninkrykskerk behoort te lyk, word dit vervolgens in groter besonderhede uitgespel.

Dit is volgens Oosthuizen (1963:3-8) dwaas, eintlik selfmoord om nie dinamies te dink nie, en die *status quo* te probeer handhaaf in 'n veranderende wêreld. 'n Groot sonde van die moderne en postmoderne eeue is die verkragting van die menslike verstand. Die moderne en postmoderne wêreld het 'n sameswering aangegaan om die menslike persoonlikheid se hele wese saam met die verstand te verlei en te ruïneer. Breinspoelingstegnieke is maar een aspek daarvan. Selfs die kerk moet waak en nugter die geeste onderskei, om nie ook by die reuse leuen van dualistiese digotomieë ingesleep te word nie. Een van die kerk se grootste sondes is 'n verdeling van die wêreld in sferes van die heilige en die profane of ongewyde. Sodanige skeidings is vir Oosthuizen vals. Want die inkarnasie van God in en deur Christus is 'n alledaagse sekulêre gebeurtenis. Die materie van die inkarnasie se menslike gedaante in hierdie sondige wêreld het alle heilige afgesonderdhede deurbreek. God moet verwêreldes om in die wêreld in te kom, hy moet met die wêreld konkreet saamleef. Die kruis is op die aarde in die wêreld geplant. So moet ook die kerk geheel en al in die wêreld leef. Die Godsryk is gans groter as die kerk én die wêreld saam. Hulle is in die Godsryk, en tog is die Godsryk ook in hulle. Dis 'n geïntegreerde dialektiese ineenstelling. Dis 'n wedersydse inmekaarwees. Die kerk mag nie van die wetenskap en die tegnologie losgemaak word nie. Kerke se negatiewe houding jeens ander alledaagse lewensterreine het verarming in kerke meegebring (Oosthuizen 1963:3-8; E van Niekerk 1985:1-42, 44-88).

Die kerk in die wêreld is die kerk van die Gees in die derde testament – dis een brokstuk liefde. In die liefde is die kerk nie net gelykvormig aan die Christusbeeld nie, maar is dit ook 'n bybelse feit dat só 'n liefde deur die Heilige Gees in mense se lewens uitgestort is (Rm.5:5). Daarom moet die kerk onder andere positief belangstel in die ekonomiese probleme van die mensdom. Die liefde verbind en versorg die gewonde samaritane langs die lewensweg in liefdesgemeenskap. Die prys is hoog, maar die genadeloon en oorwinningskroon is seker. As dit nie so kan nie, is die kerk 'n *eksklusiewe klub* vir bepaalde mense van 'n elite-gemeenskap sonder om die nood van die ganse mensdom raak te sien. Maar 'n kerk met oop deure vir almal getuig van 'n universele Christus met 'n universele RGU-Geesdoop in liefde. En die liefdesryk van God is altyd eerste én ook állesomvattend! Soek eers die koninkryk (Mt.6:32-33). Die behoud van die eie, die voortbestaan van die nasie, die bestendiging van die kultuur, en die behoud van die kerk, is nie die eerste en die hoogste nie. Die Godsryk wat deur Jesus eerste geplaas is, moet eerste bly. As die orde omgekeer word, gaan ons teen God in en bewerk ons die eie ondergang. Maar as die belange en eise van die Godsryk vooropgaan, al gaan dit teen ons menslike berekenings en beplannings in, al lyk dit vir die huidige nie in ons voordeel nie, moet ons God nogtans vertrou. Hy het beloop dat as ons sy ryk eerste plaas, Hy sal sorg dat al *die ander dinge* vir ons toegevoeg word. In gehoorsaamheid en die onderhouding van God se opdragte is groot loon (Ps.19:12). Dis ongeloof en ongehoorsaamheid om nie die Here te vertrou nie, en om nie aan sy gebooie onvoorwaardelik onderworpe te wees nie (Oosthuizen 1963:3-23).

Die idee van 'n állesomvattende RGU-koninkryksbegrip is fundamenteel tot Jesus se prediking. Sy hele boodskap was 'n RGU-koninkryksboodskap (Mk.1:14) (McCloughry 1990:114). En as die koninkryk binne in die mense (of in hulle midde) is, dan is die omvangsfeer van die koninkryk in en deur die Gees geopenbaar en gerealiseer, en is die radikale en állesomvattende gedifferensieerde universumgerigtheid van die Gees sêlf die koninkryk. Die woorde: *koninkryk van God*, is net 'n ander uitdrukking vir die *Gees van God*. Dis twee ewewaardige uitruilbare RGU-begrippe.

Ongelukkig verstaan baie mense in evangeliese en pinkster kringe die *koninkryk van God* as die heerskappy van Jesus in die innerlike lewens van gelowiges. Meer onlangs het sosiale radikale die Godsregering tereg begin sien as God se invloed oor alle lewensterreine – insluitende die politieke, ekonomiese en samelewingsverbande. Hoewel die debat voortgaan oor die vraag of die Godsryk óf persoonlik óf sosiaal van aard is, is daar 'n nuwe konsensus – soos ook in 'n RGU-ryksbegrip voorgestel – wat die Godsryk in terme van beide persoonlik én sosiaal beskou. Die Godsryk is állesomvattend en állesdeurdringend, privaat én publiek (openbaar) (McCloughry 1990:114).

McCloughry (1990:115) is korrek dat christen-betrokkenheid in die politieke deel van die lewe, deur baie kerksmense as ongeestelik beskou word, terwyl evangelisasie 'n geestelike (spirituele) aktiwiteit is. E van Niekerk is lief om in sy gesprekke met my te verwys na sommige tradisionele pentekostaliste wat glo dat nêr pastore vir die Here werk. Pinkstermense in tydelike betrekkings werk glo nie vir die Here nie. Hierdie dualisme is baie duidelik in sommige pinksterkringe. Maar as die heerskappy van Jesus deur die Gees wat horn self tot gesalfde messias-koning op elke lewensdimensie aanvaar word, is alle lewens-aktiwiteit wat deur die krag van die Gees gedoen word geestelik oftewel pneumatologies, én ook radikaal, gedifferensieerd en universumgerig. In hierdie verband sê McCloughry: *The word spiritual has almost completely lost its meaning and is frequently used as a synonym for emotional or even ethereal* (McCloughry 1990:115).

Die idee dat die Godsryk beperk word tot die kerk of iets wat in mense se innerlike lewens plaasvind, is om die minste te sê, reduksionisties! Deelname aan die Godsryk in en deur die krag van die Gees sal gewis radikale RGU-implikasies vir die innerlike lewensdimensies van deelnemers hê, maar nie net innerlik nie, want dis maar net één aspek van RGU-koninkrykslewe. Die radikale rykheid van Jesus se RGU-koninkryksbeeld is multidimensioneel van aard. Alle verhoudings word geraak: innerlike lewensverhoudings met die self, sowel as alle ander verhoudingsvlakke: persoonlik én interpersoonlik én sosiaal én polities, én ekonomies, én dies meer. Nie net word die innerlike lewe deur God se ryke Ryks-Gees geraak en verander nie, maar ook verhoudings tussen mense word getransformeer. Sodat daar nie meer jood of griek, slaaf of vryman, man of vrou is nie, maar

deur die Gees van die RGU-Godsryk is almal één met en in Christus (Gal.3:28). Almal is deur één Gees tot één RGU-liggaam gedoop (1Kor.12:12-13). Hierdie nuwe RGU-verhoudings is tekens dat die nuwe era van die RGU-Godsryk se Liefdes-Gees in die oue ingebreek het om samelewings nuut te maak. Christus se dood en opstanding in en deur die krag van die Gees (Hd.13:30-39), het 'n integrerende samesmelting van die doodslyn van verdorwe geskiedenis met die lewenslyn van die Gees moontlik gemaak (McCloughry 1990:115). Die voortgang van die geskiedenislyn vanaf die Woord na die Gees (geboorte na dood) word gekomplementeer deur die dialektiek en integrasie daarvan met die ander geskiedenislyn wat beweeg vanaf Gees na Woord (dood na wedergeboorte).

Die RGU-koninkryksidee of heerskappy van God is een van die belangrikste begrippe in die hele bybel. Dit kom van ver af soos 'n goue draad regdeur die ou testament. Die ou-testamentiese skrywers het uitgekyk na dié dag wanneer God se RGU-heerskappy deur elke mens erken sou word, sy volk geregtig sou wees en die nasies geoordeel sou word. Jesus het hierdie verlanke na die verskyning van God se RGU-ryk geneem en sy eie interpretasie en betekenis daaraan gegee. Beide Johannes én Jesus gebruik die koms van die Godsryk vir hulle 'intreepreke'. Die ganse bybel is soos in 'n neutedop saamgevat in 'n RGU-koninkrykskonsep (Mt.3:2; 4:17; Mk.1:14-15) (McCloughry 1990:115; König 1971:13).

Nóg Johannes, nóg Jesus definieer of verduidelik die RGU-ryksbegrip in hulle prediking. Hulle neem blykbaar aan dat dit by hulle hoorders bekend is. Hulle preek dan ook nie *dat* daar 'n RGU-Godsryk is of *wat* die RGU-Godsryk beteken nie. In hulle boodskap is die skynbaar veronderstelde bekende RGU-Godsryk bloot net *naby*. En as Jesus *deur die Gees* die duiwels uit die skepping dryf, het die RGU-Godsryk ook *naby* mense gekom (Mt.12:28)(König 1971:13; McCloughry 1990:115). Die begrippe: Gees, Jesus en koninkryk, bring ons by die kwessie van die relasie tussen die persoon van Jesus Christus en die koninkryk.

Jesus se persoon en sy bevrydings-bediening *deur die Gees* (Lk.4:18-21), was inderdaad een van die grootste tekens dat die RGU-Godsryk alreeds gekom het. En in sy messiaskap en opstanding het hy dié Godsryk gewaarborg (König 1971:13; McCloughry 1990:115). Hoewel amillennialiste nie in 'n Königiaanse sin die persoon van Jesus Christus die vergestaltung van God se ryk maak nie, is Jesus nogtans vir hulle die sentrale verwesenliking van die Godsryk. Feinberg (1980:201) noem die Godsryk die Messiaanse koninkryk. Masselink (1930:13-19) verwys na die absolute belangrikheid van Christus Jesus waardeur God sy ewige koninkryk bewerkstellig. Jones (1975:22-24) stel ook die sentraliteit van Jesus Christus in die Godsryk voorop. Die bybel het net één tema, naamlik God se koninkrykskinders deur die aanneming van Jesus Christus. Hiermee gaan Hoekema akkoord wanneer hy sê dat die koninkryk *per se* in Christus vervul is (Hoekema 1979:29; Cox 1972:57). Die feit dat nóg die hoorders nóg die dissipels ooit *vra wat* die koninkryk is, bevestig dat dit vir hulle 'n bekende saak was. Hulle het immers geleef in die atmosfeer van die ou testament. Hier kom die uitdrukking (koninkryk van God) nooit woordeliks net so voor nie, maar die *RGU-saak* waarom dit eintlik gaan, staan *sentraal* in die ou-testamentiese boodskap. Soms lees 'n mens wel van *die koninkryk van die HERE* of *die koninkryk wat aan die HERE behoort* (o.a. Ps.22:29; 103:19; 145:11,13; Oba.1:21), maar dieselfde gedagte kom meestal voor in die bekende boodskap: *Die HERE is Koning*, veral in die Psalms soos onder andere in Psalm 5:3, 10:16 en ander Psalms (König 1971:13). Daar kan egter boekdele vol geskryf word oor die eenderse identiteit van die Godsryk en die Christusryk, sowel as oor die onverganklike RGU-aard, die alomvattende RGU-omvang en -plekke, asook die ewige tydsduur van die Godsryk. Daaroor het ek alreeds vorige intensiewe navorsing gedoen (Cordier 1996:56-64).

Op voetspoor van Heyns (1984), Keane (1983), König (1985) en andere word die ontleding van die kerk binne 'n koninkrykskonteks verder betrag. 'n Etimologiese ontleding van die kerk, 'n behandeling van die verskillende kerk-eienskappe, 'n polemiese afgrensing van ander kerkbeskouings, 'n verheerliking van die eie kerk - dit alles kan nie die vertrekpunt wees vir 'n verantwoordelike refleksie oor die kerk nie. Die kerk moet in relasie tot en as deel van die geheel van God se RGU-handelinge beskou word. In die kerk gaan dit immers om die realiteite van God se radikale en gedifferensieerde universumgerigte handelinge en bedoelings op 'n bepaalde

manier. Derhalwe word daar nie begin by wat die sondige mens in die geskiedenis daarvan gemaak het nie, maar by die openbaringswaarheid van die RGU-Godsryk met betrekking tot die kerk in terme waarvan die feitelike situasie van die empiriese kerk in berekening gebring word. 'n Juiste kerkperspektief omvat al God se RGU-handelinge, openbaar die rykste sin daarvan en dui terselfdertyd die finale RGU-doel van alles aan, naamlik die RGU-koninkryk van God. Dis binne 'n RGU-koninkrykskonteks wat 'n juiste kerkvisie verkry word, want in die kerk gaan dit gewis om God se RGU-koninkryk. Die RGU-Godsryk se sentraliteit in die bybel is 'n voldonge feit. Die Godsregering is allereers kosmologies én ewigdurend (Heyns 1984:352; König 1985:142e.v.; Keane 1983:58-60). Maar in die lig van ons RGU-model maak Heyns 'n belangrike opmerking oor God se ewige alomvattende kosmologiese heerskappy: Hy regeer dus ook oor hulle wat sy koningskap nie erken nie en selfs positief verwerp. God regeer selfs oor die bose magte en sonde (Heyns 1984:352; König 1985:144-146; 1971:52e.v.).

Heyns (1984:352) maak egter 'n onlogiese onderskeiding tussen God se *koningskap* en God se *koninkryk*. Hy sê dat God se *koningskap* groter is as sy *koninkryk*. Let op die allesomvattendheid van sy *koningskap*idee in teenstelling met sy engere *koninkryk*sidee. God se *koningskap* is God se ewige en allesomvattende regering oor *hemel en aarde*, oor dié wat sy *koningskap* nie erken nie, selfs oor dié wat sy *koningskap* positief verwerp, asook oor die *Bose* en die *sonde*. God se kleinere *koninkryk* is weer sy *heerskappy* oor die *gehoorsame* aanvaarding daarvan en *onderworpenheid* daaraan deur sy *onderdane*: engele, mense, diere, plante en stof. Daar is egter heelwat vragetekens oor hierdie onderskeid tussen God se *koninkryk* wat kleiner is as God se *koningskap*.

Heyns se onderskeid is problematies. Want dit impliseer allereers dat God se regering (*koningskap*) oor die ongehoorsames, die bose en die sonde, veel groter, omvangryker en heerliker is as sy heerskappy (*koninkryk*) oor die gehoorsame onderdane. Heyns se God maak dus meer ruimte vir, en gee veel meer om vir die opstandige en Godsverwerpende bose magte en ongehoorsame mense, as wat Hy vir sy eie getroue gehoorsame onderdane omgee. Waar Heyns se God onbepaalde koningskap jeens die bose openbaar, faal Hy jammerlik in sy swakkere ingeperkte koninkryk teenoor sy heiliges. Heyns se God doen en beteken veel meer vir die bose as vir die heiliges. Dié God is dus swakker in sy *kleinere koninkryk* teenoor sy gehoorsame onderdane, as in sy *grotere en heerliker koningskap* teenoor die ongehoorsames en die bose. Heyns behoort sy orde om te keer!

Dis nie logies te begrype waarom Heyns God se *koningskap* groter wil maak as sy *koninkryk* nie. Indien Heyns logies wil redeneer dan behoort hy eerder God se koninkryk identies aan sy koningskap te maak. 'n Koning se *koninkryk* is die gebied waaroor hy heers. Maar 'n koning se *koningskap* is sy aangebore outoriteit of mag om koning te wees en sy reg om te heers oor sy ganse koninkryksgebied - met álles en álmal wat daarin is. Gestel nou 'n koning se koningskap geld vir die hêle suid-afrika, dan is die hêle suid-afrika wettiglik sy koninkryk of ryksgebied. Sy koningskap en koninkryk is identies. Sy koningskap kan nie verder as sy koninkryk strek nie. Geen koning kan tog sy koningskap in 'n ander koning se ryksgebied uitoefen nie. Sy koningskap is tot sy eie ryksgebied beperk. Sy koningskap en koninkryk is dus identies. Natuurlik is dit oordrewe om die onsterflike God se koningskap met sterflike aardse konings se koningskappe te vergelyk. Want aardse konings se koninkryke kan wel met geweld van hulle weggeneem word. En aardse konings kan ook self besluit om van hulle koningskappe afstand te doen. Daarvan getuig die geskiedenis luid en duidelik. Maar nóg God se koningskap, nóg sy koninkryk kan van Hom weggeneem word. Dié mag wat dit kan doen sal dan sterker as God wees. Juis omdat daar geen mag sterker as God is nie, kan niemand God se koningskap of sy koninkryk van Hom afneem nie. Dus is die enigste manier om beide God se koningskap en koninkryk te laat verloor, as hysêlf daarvan afstand doen. En dit sal Hy nóóit doen nie! En as Hy dit doen, is Hy nie betroubaar en werd om as Koning gedien te word nie. Wie wil 'n swak en onbetroubare koning dien? En aangesien Hy inderdaad almagtig én betroubaar is, en niemand sal toelaat om of sy koningskap, of sy koninkryk van Hom af te neem, bly beide sy koningskap én sy koninkryk vir ewig onveranderlik dieselfde. Aldus is sy koningskap of reg om te heers, nét so groot en oneindig as wat sy koninkryk of ryksgebied is. Dié twee is identies! Dit noem ek 'n RGU-Godsryk met 'n identiese RGU-koningskap.

As Heyns egter wil volhou dat God se *koningskap* groter is as sy *koninkryk*, dan impliseer dit 'n swak God wat wetlik die koningskap, outoriteit en reg het om in die ganse universum te heers, maar vir een of ander

onverklaarbare rede n  t oor 'n kleiner deel van sy regmatige koninkryk heers. En as dit waar is, wil 'n RGU-ryksleer weet wie God so ingeperk het? Wie het die groter deel van sy koninkryk van Hom afgeneem, en wie is in beheer daarvan? As iemand anders in beheer van dele van die Godsryk is, wie is hy, en is hy sterker as God? Of het God gekapituleer en sommer oorgegee? Nee, sommige van Heyns se ryksgedagtes lewer gans te veel probleme op. Maar dan is daar ook weer ander pragtige ryksgedagtes by Heyns. Ek verkies egter die term: Godsryk bo koninkryk, want daar is baie soorte koninkryke.

Vervolgens 'n flits op die Godsryk as betekende saak! Om die saak waaroor dit in die kerk gaan goed te begryp, moet die volgende opmerkings oor die Godsryk gemaak word: (1) Die koninkryk van God is 'n *universele werklikheid*. Nie net enkele aktiwiteite van mense nie, maar letterlik alles wat mense doen, moet in die teken van die Godsryk staan en daarin betrek word. Nie net mense se kultiese handeling in die kerk nie, maar ook hulle rasionele handeling in wetenskap en politiek, hulle estetiese handeling in letterkunde, drama en kuns, hulle ontspanning in sport en spel - letterlik alles kan RGU-Godsrykhandeling word as hulle God daarin verheerlik. Maar nie net mense nie, ook die natuur is aan God se wetmatighede onderworpe, en waar dit gebeur is die RGU-Godsryk aanwesig. (2) Die Godsryk is 'n *radikale en gedifferensieerde universumgerigte werklikheid*. Die heersende God lei sy g  nse skepping voortdurend van die oue na die nuwe, van skepping tot herskepping, van die begin na die einde, van die goed aan die begin, na die beste aan die einde. Daar is ontwikkeling en vooruitgang, daar is verdieping en vermeerdering, daar is 'n geskiedenis van die Gees en geskiedenis van die universum en van menslike handeling, vervleg met 'n geskiedenis van goddelike RGU-handeling. (3) Die Godsryk is 'n werklikheid van verlede, hede   n toekoms. Ju  s omdat die Godsryk 'n dinamies-eskatologiese gebeure is, is daar ook intensiewe en ekstensiewe uitbreidings. Daarom was die Godsryk nie net gewees nie, en is die Godsryk ook nie net nou nie, maar kom die Godsryk ook nog weer en weer. (4) Die Godsryk is 'n werklikheid wat 'n teen-werklikheid ken as 'n ryk van boosheid en leuens, van haat en vernietiging, 'n anti-ryk wat die skepping verskeur en die mensdom met 'n anti-woord versoek. Die sonde roep deur en in hulle wat God dien, asook hulle wat God nie dien nie. Daarom ken die RGU-Godsrykmensdom antitesis en spanning. En tog weet hulle dat nie die Bose nie, maar God oorwin - dat Hy oorwin h  t en w  er sal oorwin,   n Hy s  l sy oorwinnings eenmaal aan almal bekend maak (Rom.11:36). Maar tot dan mag die Bose nie geïgnoreer word nie, dog in die geloof weerstaan word. Van hierdie RGU-Gods-rykswerklikhede is en moet   lle kerke, op die een of ander wyse sigbare weerspie  lings en konkrete gestaltes wees. Want   lle kerke is elkeen afsonderlike tekens, onder baie ander tekens van die RGU-Godsryk. Daarom behoort kerke sigbare weerkaatsings en konkrete gestaltes van hierdie   lomvattende RGU-Godsrykwerklikhede te wees (Heyns 1984:352-353; Gutiérrez 1988:145-148).

Maar kerke as RGU-Godsryktekens moet reg begryp word. Dié RGU-tekens is ondergeskik aan die RGU-Godsryk en wys almal natuurlik heen na die RGU-Godsryk as betekende saak. Maar dit beteken nie dat die tekens self leeg is nie. Naas die aanduidende of signifikatiewe aspek van die teken-begrip is daar ook die deelnemende aspek. Die tekens is dus nie leeg nie, maar gevul. Die tekens self het dus deel aan die betekende saak, maar die betekende saak is tegelyk tog ook veel groter en heerliker as die teken. En in hierdie ondergeskikte rol is kerke   lmal as aardse werklikhede tekens van God se RGU-Godsryk. Dit beteken dus dat kerke heenwys na die RGU-Godsryk,   n dat hulle ook tegelykertyd deel is van hierdie Godsryk (Heyns 1984:353-354).

Die RGU-kerke is nie identies met die Godsryk nie, maar staan ook nie dualisties los van, en naas of teenoor die Godsryk nie, maar is een van die baie RGU-onderdele van die Godsryk - net soos wat staatsregerings, skole, hospitale en universiteite       onderdelige tekens van die Godsryk kan wees. Die RGU-kerke het net soos   lle ander Godsryktekens, op grond van hulle eie besondere verband en bestaan in Christus deur die Gees, 'n spesifieke status voor God wat nie deur ander tekens vervang kan word nie, naamlik om die Godsryk te wees op wyse wat kerke dit alleen kan wees. Net soos wat die oog nie die werk van die voet kan oorneem nie, maar daarmee in eenheid saam behoort te werk, kan kerke ook nie die funksies van staatsregerings of skole of hospitale oorneem nie, maar behoort hulle as 'n RGU-verskeidenheid-in-eenheid daarmee s      te funksioneer. So kan ook die staat 'n status voor God hê, as di   van die Godsryk-op-die-wyse-van-die-staat. In kerke is die

Godsryk aanwesig en daar word die Godsrykboodskap gehoor en gevier, soos nêrens anders in die wêreld nie. Die lig wat kerke versprei, is die lig van die Godsryk, en aan dié lig word kerke self ook gemeet. Daarom mag RGU-kerke as orgaan en resultaat van die aanwesigheid van die Godsryk, hoewel in sy volheid nog komende Godsryk, nooit geminag word nie (Lk.12:32). Die kerke wat die Godsryk uit hulle gesigseinder verloor en begin arbei aan hulleself, en droom van hulle eie grootheid en heerlikheid en mag, dié kerke versaak hulle roeping en het verwêreldlik. In hulle bestaan en handeling, in hulle diens en prediking, moet RGU-kerke wees wat hulle veronderstel is om te wees, moet hulle die RGU-Godsryk aanwys en aanmeld, proklameer en demonstreer. Juis die perspektief van die RGU-Godsryk bewaar kerke daarvan om hulle in hulleself terug te trek en alleen met hulle eie religieuse belewinge besig te wees. RGU-kerke behoort die wêreld aan te spoor om intensief met wêreldse ordeninge en strukture besig te wees - maar dan op 'n RGU-Godsrykwyse. Self ingebed in, en intrinsiek deel van die geheel van God se verlossende handeling met die wêreld, is alle kerke geroep om op koninkryks-kerklike wyse die strydende voorhoede en triomferende fragmente van God se RGU-Godsryk te vorm. Daarom veg kerke in en deur die Gees met die swaard van die Woord en nie met die swaard van staal nie, met die dinamiet van die Gees en nie met die dinamiet van ontploffende bomme nie. As deel van die RGU-Godsryk is RGU-kerke nie alternatiewe nie, maar voorbeeldige gemeenskappe, en as sodanig in hulle Godsrykbestaan, is hulle 'n protes en verset teen sonde in hulle ganse RGU-samelewing en in alle samelewingsverbande, en behoort hulle gevolglik ook 'n radikale RGU-samelewingskritiek as deel van hulle taak te aanvaar (Heyns 1984:354).

As deel van 'n RGU-Godsryk, wys RGU-kerke ook heen na die volheid van die Godsryk wat vir hulleself en vir ander gestaltes bedoel is. RGU-kerke is kerk, maar dié kerk is nog nie afgerond en voltooi nie. Daar is 'n dinamiese proses van kerkwording aan die gang en wel in die mate waarin alle kerke al meer en meer tot die volle gestalte van die Godsryk kom en dus al meer en meer van God se RGU-Godsryk gaan vertoon in en deur die krag van die Heilige Gees. RGU-kerkwordings word bepaal en moontlik gemaak deur kerke se deelname aan die Godsryk. Maar RGU-kerke wys ook heen na ander gestaltes van die RGU-Godsryk en roep ook op tot gestaltegewing aan die RGU-Godsryk in die gemeenskaplike samelewing. Die huisgesin, die skool en skoolkomitee, die kultuur-vereniging, die staat, die wetenskap en kuns - dit alles is gestaltes van die RGU-Godsryk, en as sodanig ook nie kerk nie. Daar is kerklike gestalte en nie-kerklike gestaltes van die RGU-Godsryk, en eersgenoemde is nie noodwendig heiliger as laasgenoemde nie. Die kerk is maar één aspek van die gewone sosiale lewe; daar is talle ander aspekte. Die volheid van samelewings in die verskeidenheid van al hulle openbaringe, is veel groter en heerliker as die kerklike aspek van die christelike lewe. Daarom mag die lewe ook nie *verkerklik* word nie, maar wel *verkoninklik* word. Die christelike lewe is in kerke én in samelewings slegs ten dele. Tog behoort christelike lewens ook in alle samelewingsverbande gehandhaaf te word. RGU-kerke het in hulle boodskap alleen maar één brandpunt waarheen alles heen wys, en dit is die RGU-Godsryk, en dan dié Godsryk in al sy verskillende aardse gestaltes. Aan sy dissipels het Jesus dan ook nadruklik die opdrag gegee om - soos Hy self gedoen het - die Godsryk te verkondig (Matt.10:7, 4:17). En dit is presies wat Paulus ook gedoen het (Hand.28:23, 31). As kerke dan in gehoorsame opdrag van Christus bid om die koms van die Godsryk, word daarin gevra dat die Godsryk in alle gestaltes mag kom - sonder dat kerke eers by name in die Onse Vader genoem word! RGU-kerke verkondig die boodskap van die RGU-Godsryk, dit wil sê roep sy lidmate wat in alle lewensvlakke werksaam is op, om as RGU-Godsrykmensdom tekens van die RGU-Godsryk vir die ganse wêreld op te rig. En terwyl hulle met toewyding en oorgawe daaraan arbei, bid hulle dat die Koning sêlf sy reeds gekome RGU-ryk, weer en weer sal laat kom. Dat God op alle lewensterreine deur sy RGU-Godsrykburgers wil werk aan die RGU-Godsryk, is juis God se RGU-bedoeling met hulle lewens. Prediking van die Godsryk is dus nie net die vorming van kerke én van samelewings nie, maar is omgekeerd ook waar dat alle egte kerkvormings en samelewingvormings óók konkrete Godsryksprediking is. Derhalwe is ook elke egte, dit wil sê Godsryk-verheerlikende staatsvorming, verenigingsvorming, wetenskaps-vorming, kunsvorming, ensovoorts, egte RGU-Godsryksvormings en dus ook RGU-Godsrykspredikings (Heyns 354-355).

Wat betref die kerk as Geesgestalte bied Keane (1983:10-14) 'n toepaslike bespreking van *die kerk as die gemeenskap van die Heilige Gees*. Vir Paulus is die *gemeenskap van die Heilige Gees* dan ook die kenmerkende gawe van die nuwe-testamentiese kerk (2Kor.13:13). Sinnebeelde soos die wynstok en die lote (Jh.15:1-7) en van die liggaam met sy lede (1Kor.12:12-30) benadruk die intimiteit van hierdie *koinoniese* gemeenskap. Dis gemeenskap met die *Christuswynstok se sap as lewe van die Gees* wat die lote voed en vrugbaar maak. Dis *gemeenskap* met die Christusliggaam se *Gees* wat aan elke spesifieke lidmaat nuttige doelgerigte gawes gee tot orde en dissipline om die liggaam harmonieus en gesond te laat funksioneer. Volgens H Kraemer (1958:107) is gemeenskap met Christus en die Gees die kreatiewe grond en onderhouer van die gemeenskap (*koinonia*) van gelowiges met mekaar (Keane 1983:11). König (1980:102) is dus korrek as hy beweer dat die nuwe testament se uiters eng Christus-Gees-verband dit soms laat voorkom of hulle identies een en dieselfde persoon is. Dié eng verband koppel die Gees van Christus dan ook aan die kerklike gemeenskap wat Christus se liggaam is onder wie die Gees en die verre Here voortdurend aktief teenwoordig is soos vervul in die belofte van die uitstorting van die Gees oor alle mense (Hd 2:17). Die Gees-kerk-verband is inderdaad só eng dat die Gees byna as daarin ingeburger en tuis beskou kan word.

Juis omdat dit die Gees is wat die kerkgemeenskap opbou, word sy gawes aan individue gegee sodat hulle die gemeenskap beter kan dien. Wanneer die gawes dus geëvalueer word, moet daar meer waarde geheg word aan die gawes wat iemand daartoe sal bring om 'n groter bydrae te lewer tot die opbou van die christelike gemeenskap. Hierdie gawes kan egter net doeltreffend wees as hulle in liefde beoefen word – die ware vrug van die Gees in ons lewens (1 Kor 13). Daarom dring Paulus daarop aan dat alle gawes in liefde beoefen moet word, anders is hulle waardeloos. En juis omdat liefde die kenmerkende eienskap van die Gees is, is liefde inderdaad dan ook dié teken van sy teenwoordigheid in die kerk én daarbuite. Daar bestaan inderdaad baie tekens van die teenwoordigheid van die Gees, sommige absoluut skouspelagtig en andere doodgewoon. Selfs die mees skouspelagtige gebeurtenis is egter nie 'n teken van die teenwoordigheid van die Gees tensy dit ook gepaard gaan met 'n betoning van die soort liefde wat die Godsrykliggaam van Christus opbou nie. Waar hierdie liefde gevind word, is daar 'n onmiskenbare teken van die teenwoordigheid van die Gees (König 1980:102; Gaybba 1987:130-138, 161-185, 268-272).

5.5 Slotsom: Nuwe RGU-kerksendings en Godsrykverantwoordelikhede

Daar is tegelyk *kollektiewe én individuele verantwoordelikhede* nodig vir die ontwerp, evaluering en implementering van '*n nuwe RGU-ekkesiologie wat beide teoreties én prakties gerig* is. Die aanvaarding van ons akademiese, ekkesiologiese, teologiese en praktiese verantwoordelikhede, betrek ons dus meteen in die wetenskaplike veld van ekkesiologiese teorie-formulering en praxis-beoefening – soos wat dit regdeur hierdie proefskrif te berde kom. Die *aanvaarding van ons ekkesiologiese, teologiese, sosio-kulturele en politieke verantwoordelikhede* vanuit 'n bybelse hoek, bring ons dadelik by God se oorspronklike paradyskoninkryk se verbondsgemeenskap waar die mens in sowel geestelike én fisiese vryheid en harmonie met God, met mekaar en met die natuur geleef het. Volgens God se eerste *sosio-kulturele opdrag* aan die mens om die geskape werklikheid met vrugbaarheid te ontgin, te onderwerp en te beheer (Gn.1:28), behoort die mens dus op sowel *voorwetenskaplik as wetenskaplik verantwoordbare wyse* met dié werklikheid om te gaan in pogings om *teologies-filosofiese grepe* daarop te kry. Omdat God as Skepper-Gees die opdraggewer is, vereis dit veral ook *teologiese verantwoordbare grepe* (nadenke) op die geskape werklikheid. Die mikpunt van hierdie proefskrif is dan juis sulke *persoonlike, akademiese, filosofiese, teologiese, ekkesiologiese én prakties verantwoordbare RGU-grepe* op die werklikheid van die bybel se pentekostalistiese betekenis in die moderne teologiese debat in suid-afrika. Gevolglik verlang hierdie proefskrif om in die vorm van 'n nuwe RGU-ekkesiologie 'n wetenskaplik-teologies-filosofiese RGU-bydrae tot bybelse ekkesiologie te wees. In die teologieseringsproses is daar dan ook geworstel om belemmerende invloede van ideologiese brille van die oë af te haal en die onderwerp so objektief as moontlik te bekyk, te ontleed en te evalueer, en so suksesvol as moontlik

geïmplementeer te probeer kry - 'n teologies-wetenskaplike bedryf wat in hierdie proefskrif sekerlik nie ten volle suksesvol is nie.

'n **Praxisgerigte ekklesiologie** in 'n RGU-model behels natuurlik ook abstrakte teologiese teorieë. Maar aangesien baie kerke die klem eensydig op ekklesiologiese teoretiserings plaas, is dit van kardinale belang om teenoor sodanige teoretiese verabsoluterings, 'n praksisgerigtheid voor op te stel. Gewis kan die wêreld vir die kerk sê: *practice what you preach*. Derhalwe is dit volkome korrek om die praksisgerigtheid van die hedendaagse kerkwees te onderstreep - maar nie op so 'n wyse dat die teorie in die slag bly nie. In Deist (1983) se studie oor *Verandering sonder geweld* - 'n studie wat uiters relevant is vir 'n verantwoordbare RGU-eklesiologie wat ook sal poog om van alle *latente* elemente van geweld bevry te word - is christenwees nie maar net 'n gehipnotiseerde staar na die hemel nie. Blote preke was nie Christus se bedoeling nie. Christenwees beteken om na Jerusalem teruggestuur te word en om die nuwe aarde in die krag van die Heilige Gees 'n werklikheid te maak. Die ware radikale verlossing van die evangelie moet beide *gepreek én gedoen* word. **Ortodoksie** (regte leer) is wel goed as dit met **ortopraksie** (regte praktyk) gepaard gaan. Die kerk het sowel 'n *spraakfunksie* as 'n *doerfunksie*. God as Gees van alle ahistoriese dimensies in die skepping is veral ook 'n **Daad-God** in die geskiedenis. Omdat ons die beeld van die Daadgod is, is ons ook daadwerklike skeppers omdat Hy 'n daadwerklike Skepper is. Omdat God se skepping nog onvoltooid is, moet ons dit klaarmaak. Ons is die mense wat die onvoltooidheid moet invul en opvul (Deist 1983:14, 26, 27, 33, 62-63).

Frits Gaum (1981:90-94) is dit eens dat die **kerk se dagtaak in die nuwe** suid-afrika tegelyk lê in die vergadering van God se koninkryksburgers om by wyse van kerkraadvergaderings én regeringsvergaderings, politieke vergaderings en andere verhoudingsvraagstukke uit te pluus en die gemeentelêde deur middel van gereelde amptelike woordverkundiging tot gewetensbeslissings te laat kom, én dan ook dié verhoudingsvraagstukke *prakties uit te voer*, deur aan die gelowiges te sê wat die praktiese eise van die bybel vir 'n regverdige samelewing is. So is bybelkor byvoorbeeld spesifiek met die doel gestig om aan kerklidmate 'n omvattende toerustingsprogram te bied sodat hulle vir hul werk as gelowiges geskool kan word. Toe Gaum aan Francis Schaeffer gevra het waarom bybelkor se eerste kursus behoort te handel, het hy geantwoord: Oor wat liefde vir God en liefde vir die naaste in die praktyk van suid-afrika beteken. Interessant genoeg is 'n bevrydingsteoloog soos Gutiérrez (1988:xix), wat veronderstel is om oordrewe praksisgerig te wees, dit ook met die voorafgaande teoloë eens oor 'n teorie-praxis-balans in die teologie.

König is natuurlik korrek as hy die kerk se sosio-polities-religieuse-verantwoordelikheid bepleit in terme van **strukturele heiliging** van alle gebruike, stelsels en georganiseerde sisteme in wêreldse samelewing-strukture: fisies, biologies, polities, sosiaal, ekonomies, religieus en ander (König 1983:206-223). Maar omdat dit nie **politieke strukture** is wat bekeer word nie, maar **mense**, sal dit mense moet wees wat daardie strukture op 'n nederige wyse gaan binnedring. Daarom is die herstelproses 'n langsame proses. Die wêreld kan nie binne een nag in 'n paradys verander word nie. Die leeu moet nog mak gemaak word voordat die verhouding tussen hom en die lam normaal kan raak. Ons moet rekening hou met die **mag van die sonde** en watter vernietigingswerk dit kan aanrig aan wat ons reeds opgebou het. Daarom is geduld die wagwoord. Maar ons ems met sonde mag ook nie 'n alibi vir **dadeloosheid** word nie. Ook Maimela waarsku in sy artikel: *Man in White Theology* (1981) teen wit teologie se oorbehepthed met sonde wat volgens hom nie uit die bybel kom nie (Deist 1983:14, 27-28; Maimela 1981:27-42).

Die **hoofprobleem** met **strukturele heiliging** is egter dat daar verskillende en soms uiteenlopende beskouings is oor wat christene en die kerk en God se betrokkenheid by hierdie samelewingstrukture behoort te wees. 'n Ander **probleem** is dat hierdie beskouings ook nie altyd duidelik van mekaar onderskei word nie. Derhalwe kan dit gebeur dat meer as een beskouing bepalend kan wees in 'n bepaalde groep se oortuigings. Daar is veral drie belangrike sienings: (1) Die **dualisme** waarvolgens die kerk en christene niks met die wêreld se ekonomiese, politieke en sosiale samelewingstrukture te doen het nie. (2) Die gedagte aan **vaste skeppingsordeninge** waarvolgens God reeds by die begin van die skepping vaste samelewingstrukture of -ordeninge geskep het wat

nes die skepping self onveranderlik moet bly. (3) En die oortuiging van *Christus se heerskappy oor alle lewensgebiede* waarvolgens Christus se universele heerskappy oor beide die kerk én die wêreld geld. Volgens die vaste skeppingsordeningsteorie is die verskil tussen swart en wit rasse byvoorbeeld so n onveranderlike skeppingsordening waaraan nie gepeuter mag word nie (König 1983:206-223).

Christenverdeeldheid oor die ware boodskap van die heilige boek, kan , maar behoort beslis nie in die oog van veral nie-christene onlogies, irrasioneel, onsinnig en onverstaanbaar te wees nie. Jesus het tog duidelik gesê dat 'n koninkryk of huis wat teen homself verdeeld is, nie kan bly staan nie (Mk.3:24-25). Is dié verdeeldheid onder christene in suid-afrika nie miskien die rede waarom die kerk haar invloed in 'n sekulêre wêreld begin verloor nie? Miskien tog! Aangesien die kerk as die liggaam van Christus 'n gewrigstruktuur in 'n konkrete wêreld is, het dit die *verantwoordelikheid* om sy inherente godgegewe bindkrag tussen die verskillende ledemate outomaties in werking te stel. Dis juis die swak en misdeelde lede wat met oorvloediger eer beklee moet word. Die oog kan tog nie vir die hand sê: *Ek het jou nie nodig nie*; of ook die hoof vir die voete: *Ek het julle nie nodig nie*. Maar veel eerder is dié lede van die liggaam noodsaaklik wat die swakste lyk. Dié lede wat minder eerbaar lyk, moet met oorvloediger eer beklee word, en so het die onsierlike lede oorvloediger sierlikheid, terwyl die sierlike lede dit nie nodig het nie. So het God (nie mense nie) dan die misdeelde lid oorvloediger eer gegee, sodat daar géén verdeeldheid in die liggaam mag wees nie, maar dat die lede *gelyke sorg vir mekaar mag dra*. En as die een lid ly, ly al die lede saam; en as die een lid geëer word, is al die lede saam bly (1Kor.12:12-26). Gaum (1981:48, 68-69) bespreek dan ook die eenheid en verskeidenheid van die liggaam van Christus bybels en teologies korrek (Bosch et al 1982:13-14, 56-57).

Volgens W P Esterhuyse (1979:11) is die *kerk se taak* 'n *priesterlike*, *koninklike* en *profetiese* funksie in die *praktyk*. Priesterlik, omdat die kerk voorbidding moet doen en aandag moet gee aan die nood van diegene wat benadeel word in die praktyk. Koninklik, omdat die kerk juis dié teken in die wêreld moet wees dat die mag van sonde in Christus oorwin is. Profeties, omdat hy diegene wat nog vasgevang sit in die sondige mag volhardend met God se Woord moet aanspreek, en ook positiewe kritiek moet lewer op geïnstitusionele én statutêre diskriminerende praktyke. Hierop sê Gaum dan dat die kerk as morele gewete en kritiese getuie moet funksioneer en riglyne moet formuleer waarvolgens politieke beleid getoets kan word. Dit beteken verder dat die kerk 'n liefdesgebod moet verkonkretiseer (Gaum 1981:51-53, 82-90). Anders gestel: die kerk het 'n versoenings-bediening in die nuwe suid-afrika (Bosch et al 1982:13-17). 'n Ekklesiastiese verantwoordelikheid tot 'n sistematiese wetenskaplike teologiese verandering van die geloof, bring ons dan nou by die kruis van hierdie proefskrif: Wat behels 'n radikale en gedifferensieerde universumgerigte betekenis van pentekostalisme se kerkleer en RGU-verantwoordelikheid in die huidige moderne debat in suid-afrika?

Soos reeds duidelik behoort te blyk, is 'n RGU-model van die kerk ingestel op die alomvattende samehangende eenheid van alle gedifferensieerde koninkryksburgers se gemeenskaplike koninkryksverantwoordelikhede. In hierdie verband dien Saayman (1984) se studie oor die historiese ontwikkeling van die *internasionale sendinggraad* en die *ekumeniese beweging* van die *wêreldraad van kerke* se eenheidsbegrip van die sending, kerk en wêreld sedert 1961, as 'n rugsteun vir ons RGU-ekklesiologie. Saayman (1984) se studie wys op die invloed van die eenheidskonsep in ekumeniese diskussies op die kerk se wêreldsending. Vergelyk ook Hallencreutz (1977) se *Dialogue and Community* waarin hy ekumeniese sake in die konteks van interreligieuse relasieskappe bespreek (Lubbe 1994).

Een van die belangrike resultate van die ekumeniese besprekings wat deur Saayman se studie uitgewys word, is die kosmologiese Christologie wat as fundering dien van die kerk se wêreldsending in solidariteit met verontregtes en gemarginaliseerdes. Binne hierdie kosmologies-christologiese raamwerk moet die kerk se katolesiteit in wederkerige dialek met die kerk se apostolisiteit streef na 'n algehele wêreldhumanisering, waar humanisering nie humanisme is nie, omdat dit gewortel is in die nuwe mens Jesus Christus. Vergelyk ook Tillich (in Adams et al 1985:307e.v.) se interessante bydrae tot die Nuwe Mens, Jesus Christus, wat hoewel dit nie in die tradisionele teologiese kategorieë van God se menswording gesien word nie (omdat die menswording van gode

heidens is), dit nogtans 'n adisionele insig aan 'n RGU-model verskaf rakende Jesus Christus as dié Nuwe Mens wat as voorbeeld moet dien van hoe God álle mense wil hê. Ook die feministiese Micks (1982:28-30) spits af op Jesus Christus se humaniteit - en nie noodwendig sy manlikheid nie - as die basiese voorbeeld wat in alle opsigte aan menslike humaniteit gelyk geword het. Jesus as mens, het mense as mense behandel. Jesus het ons nie net gewys hoe om ten volle menslik te word nie, maar ook hoe om onself vir andere oop te stel op dieselfde manier as wat hy gedoen het. Ook die bevrydingsteoloë neem deel in hierdie kosmologies-christologiese koor:

Volgens Maimela (1987:101-108) is Christus deur Geeskrag tereg die lewe van die wêreld. En as Jesus vir 'n christenland soos suid-afrika werklik beskou word as die lewe van die wêreld dan impliseer dit (1) dat Christus die predikaat van álle lewe is, (2) dat dié Christuslewe die begroning is van 'n christengeloof in menslike lewe waarin álle mense gebore is as 'n uiters waardevolle goddelike gawe is van die lewensonderhoudende God, (3) dat álle menslike lewe met respek bejeen moet word, en (4) dat elke individuele christen rekenskap sal gee met betrekking tot die promosie van hierdie lewensgawe tot die hoogste potensiaal daarvan in hulle eie lewens asook dié van hulle naastes, sodat daardie lewenskwaliteit kan wys dat Christus die predikaat en God die trotse outeur daarvan is.

Die feit dat Maimela 'n swart perspektief moet gee, wys dat die lewensbegrip in suid-afrika problematies is. Weens die dehumanisering en niksheid wat swartes van alle kante bedreig, word lewe en gewone eksistensie nie vir hulle as vanselfsprekend geneem nie. Swartheid het in die ou suid-afrika 'n swaar sosio-politieke waarde vir swartes bewerk wat die noodlot en kwaliteit van swartes se hele lewe bepaal het en problematies en onseker gemaak het. As Jesus die lewe van die wêreld is, is Hy dit ook vir die swartes in suid-afrika. Maar kan Christus werklik die lewe genoem word van sulke misrabele gedehumaniseerdes? Die swartes moet in hulle **ontmoeting met Christus** - wat Gutierrez (1987:72e.v.) as 'n bevrydende wandeling in die Gees beskou - besef wat God bedoel het met lewe vir hulle wat ver meer betekenisvol en vervullend is as wat hulle samelewings hul toegelaat het. In die bybel ontdek hulle Hom as die bron van ware outentieke lewe, in teenstelling met die ander afgode se beloftes van valse lewe (Jh.14:6). In Christus ontmoet hulle die bron van oovloedige lewe, want Hy is die brood en water van die lewe wat álle menslike behoeftes vervul (Jh.6:35-51; 7:7:37-39; Opb.22:1-5). In die lig van swartes se verontregte lewens in die ou suid-afrika dra die boodskap van Jesus as lewe van die wêreld dus problematiese ondertone.

Jesus as lewe van die wêreld, fel 'n negatiewe oordeel oor swartes se onregverdige onmenslike lewens. Maar met Jesus as lewe van die wêreld moet swart lewe gesien word as 'n belofte van voller en ware outentieke lewe wat God vir die ganse mensdom aanbied, dis 'n belofte van die triomf van ware lewe oor valse lewe, dis 'n verhaal van die triomf van die Christuslewe oor vervalste lewe in sy sterwe, dood en opstanding. In die inkarnasie het God self die vernederendste dieptes van menslike gedradasie ervaar om só die goddelike self oor te gee tot die bewerking van oovloedige lewe aan vernederdes. In God se vernederende gedehumaniseerde versoeningswerk in Christus het gedehumaniseerde swartes 'n fundamentele deurbraak van ware outentieke verrese en herstelde menslike lewe in die wêreldgeskiedenis. Dit beteken ook dat God hierin die krag van die sonde en die dood opgebreek en bevryding daarvan bewerk het in Christus as die lewe van die wêreld.

Christus se versoeningswerk lei tot 'n totaal nuwe staat van ware outentieke eksistensie waarin álle vorme van menslike depriverings opgehef is. Die deklarasie dat Christus die lewe van die wêreld is, word nou deur swartes verstaan as 'n goddelike belofte dat ook hulle uiteindelik bevry sal wees van verslawende strukture sodat hulle ten einde laaste 'n betekenisvolle en waardige lewe van sosiale regverdigheid kan leef. Maar die belofte van egte lewe bly vir swartes 'n onvoltooide projek. Christus se oorwinning oor dié magte wat ware lewe verwurg, was net die begin van die proses van bevryding van alle sosiale en spirituele gebondenhede. Omdat lewe 'n belofte binne die konteks van 'n historiese stryd is, is die bevrydingsproses 'n voortgaande historiese proses wat eskatologies volvoer sal word. Maar omdat die ware lewe wat voortspruit uit Christus se triomferende opstanding uit die dood die hoop van die wêreld - en veral van swartes in suid-afrika is - het die teologie én die kerk 'n grootse taak in die wêreld. Dis allereers 'n taak van betrokkenheid by God se goddelike kreatiewe heilsproses van lewe

aan die ganse mensdom (Deist 1983; Gaum 1981).

In Geldenhuys (1982:141-143) se bespreking van die 'nederduitse gereformeerde kerk' wat in 'n teologies-praksiologiese stroomversnelling gekom het, spreek hy die hoop uit dat die blankes nie langer alleen moet worstel met die politieke strukture van die toekoms nie, want dit is juis dit wat die huidige stelsel (sedert sy boek in 1982) christelik onaanvaarbaar maak. As mense ondanks hulle ontwikkeling nog steeds deur ander groepe apart gehou en van voorregte en regte weerhou word, moet christene vir hulleself rekenskap gee of dit verantwoordbaar is. Volgens Geldenhuys is daar wel hoop vir suid-afrika - dié hoop van gelowige christenmense wat mekaar aanvaar as medemense in Christus, en 'n hele samelewing kan deursuur terwyl hulle nederig voor die troon van genade saam soek na 'n christelike regverdige lewensordening vir suid-afrika. Vir Gaum (1981:92-93) lê die hoop van moderne kerke se verbeterde kommunikasiemedias, en die vermoë van kerke om met iets nuuts vorendag te kom, in die geheim van die Heilige Gees.

Die teologies-ekkesiologiese taak in suid-afrika behels tereg vir Maimela (1987:143-152) in kort die volgende: (1) Dis 'n kontekstuele taak, (2) dis 'n promosietaak van die proses van individuele en sosiale transformasie, (3) dis die relativering van alle absolutes wat God se volk verslaaf, (4) dis die humanisering van menslike kondisies en aktiwiteite - 'n fasset wat ook konkluderend ná die Uppsala konferensie van die wêreld raad van kerke na vore gekom het (Saayman 1984:41e.v.), asook (5) die konstruksie van 'n holisties-geïntegreerde wêreldprent.

Die kosmologies-christologiese raamwerk met sy beloftekarakter kom weer te berde in hoofstuk 6 se bespreking van 'n nuwe RGU-Geesdoopmodel en metodologie. Daar moet duidelik besef word dat 'n RGU-pneumatologie nie 'n *christosentrisme* propageer nie, maar wel 'n *christologiese* motief openbaar wat op 'n onlosmaaklike interverwante wyse met die pneumatologiese grond van ons navorsing geïntegreer is. Dis wel Christus wat álmal met één Gees tot één RGU-Godsrykliggaam doop, maar dis in die huidige radikale en gedifferensieerde maar dinamiese universumgerigte speelruimtes van die Gees waarbinne die Geesgedoopte mensdom hulle samehangende holisties-geïntegreerde Geesgegewe gawes, talente, roepings, bedienings, verantwoordelikhede en take missiologies op 'n wêreldwye front behoort te volvoer. Vergelyk veral König (1985:136-233; 1971) se tweede modus van koninkrykskoms in terme waarvan die Heilige Gees nou in én buite die kerk besig is met 'n wêreldsendingtaak (Cordier 1996:52-55).

Weens my RGU-aanloop tot die Gees met sy onderskeie benamings: *ruach* (hebreus), *pneuma* (grieks), of *spiritus* (latyns), is dit in die RGU-wetenskappe van die Gees nodig dat álle teologieë, filosofieë, religieë én wetenskappe, by wyse van teoreties-praksiologiese RGU-metodes nagevors, ontleed en konkreet in die sosiale praxis gestalte sal kry. Die som van RGU-koninkrykgestaltes is véél meer as die samestellende dele van mense, individuele kerkorganisasies, godsdienste, ideologieë, en wat nog meer. Hoewel Heyns (1986:58-59, 62) se koninkryks-omvang nie ten volle met 'n RGU-rykskonsep vergelyk kan word nie, beskou hy nogtans die Godsryk as die *eksplosiewe wêreldvernuwende krag van God se Gees*. Ofskoon die Godsryk as 'n interne werklikheid in mense se lewens begin, is dit as *wêreldomvattende werklikheid* bedoel. Gebed vir die koms van die Godsryk, beteken eintlik solidariteit met medemense in hulle node en ellendes. Woorde is nie voldoende nie. Liefdeswoorde moet oorgaan in liefdesdade waardeur die ganse mensdom gedien word. Sulke liefdesdade baan die weg vir wat die Gees van God alleen kan doen. God se koningskap oor die wêreld is tot in alle ewigheid. Dit is verbasend dat Heyns by sulke beslissende uitsprake, nie sy koninkryksgedagte tot voller, ryker en omvattender RGU-konsekwensies uitgewerk het nie.

RGU-ryksbegrippe erken alomteenwoordige RGU-universumwette van skeppings, herskeppings, transformasies, instandhoudings en heerskappye van die Gees in God se globale RGU-koninkryk waarvan die beginsels universeel is. Enige ander wetenskaplike eise wat weier om hierdie abstrakte radikale en gedifferensieerde maar samehangende RGU-koninkrykswaardes en beginsels te aanvaar, het geen voldoende basis vir die waardes vir die tasbare wat hulle alreeds ontdek het nie. RGU-Geesopenbarings móét by wyse van RGU-metodologieë van geloof én rede; liggaam én gees; kerk én wêreld; asook God se koninkryk én koningskap, álles

en álmal bymekaar hou, terwyl RGU-religieë die soeke is na die misterieuse ontasbare immer terugtrekkende maar omvangryke dimensies van diepte én hoogte én breedte van God se RGU-Godsryk se vrede, blydskap en geregtigheid vir sy RGU-koninkrykshoedsdom (Rm.14:17). Gepneumatologiseerde RGU-wetenskappe van die Gees behoort dus geloof én rede in die sigbare én onsigbare te regverdig!

Om te veronderstel dat die Gees as intelligente skepper van beide die universum én van die mens, die mens wat na God se vrye koninkryksbeeld geskape is, in die beeld van 'n gebonde slaaf sal skep en net so sal laat staan, sal wees om die Gees van God se RGU-skeppingskragte te oortreë. Om te dink dat God in en deur die RGU-kragte van die Gees mense as vrye mense sou maak in sy eie koninkryksbeeld, en hulle dan nie sou toelaat om daardie koninkryksbeeld in die lig van die Godsryk te ontdek en te realiseer nie, is om 'n onmoontlikheid te veronderstel. Alle mense wat in daardie ryksbeeld van die Godsryk geskape is, móét spontaan wees, dit kan nooit outomaties gedwonge gedetermineerd wees nie. Dié ryksbeeld se saad van vryheid moet as onontwykbare potensiaal in mense se lewens ingeplant wees, maar soos met die verlore seun in Lukas15:11-32, moet álle mense die groot ontdekking van daardie ryksbeeld van die Godsryk vir hulleself maak (Stoker 1967:83e.v; König 1991:21-44).

Daar is oortreë in die skepping. Die sand op een enkele strand kan nie eers getel word nie. Die aarde bevat onvertelde rykdomme, die einste lug vibreer met gekende én ongekende RGU-kragte van die Gees. Waarom is mense dan swak, arm en bang? Die RGU-wetenskappe van die Gees beantwoord hierdie vrae. Die menslike ryksbeeld van n RGU-Godsryk is een van vryheid. Gebondenheid is nie deur God verordineer nie, dis selfopgelê. Vryheid is die geboortereg van álle lewende mense. Alle mense voel dit intuitiewelik aan. Maar hierdie vryheid is nie sonder wet nie. Daar moet sekere strukture wees waarbinne hierdie vryheid fungeer. Die absolute vryheid van 'n ruimtewandelaar wat aan die buitekant van 'n ruimtetuig rondobber, is tog geen werklike vryheid nie. Die boemelaar wat in 'n ope wêreld sonder huis of dak of mure vry rondboemel, kan nie werklik van vryheid praat nie. Dié soort vryheid maak juis gebonde. Maar mense kan heel vry wees in hulle eie huise op hulle eie stukkie grond – vry en tog beskut, vry en tog mededeelsaam met andere – selfs met die hondjie by die agterdeur en die kanarie in die koutjie. Vryheid is eers vryheid wanneer dit deur beskutting en vrygewigheid geregleer word. Daarom verwys ons na vryheid onder die Gees se skeppingswet. Daarom is mense se inherente natuur voortdurend soekend om sigself in vryheid uit te druk. Maar hierdie vryheid moet volgens die wet van die Gees fungeer en een wees met die groot liefde van die Gees. Liefde is die vervulling van die wet (Rm.13:8, 10). Dié liefdeswet van die Gees fungeer volgens die beginsels van vryheid en vrygewigheid in liefde. Omdat God as die Gees perfek is, is ook die liefdeswet van die Gees perfek. Ons moet beide verstaan. Mense moet onder die beskutting en aansporing leef van die inherente potensiele ryksbeeld waarin hulle geskape is, en daardeur in die Godsryk saamleef in terme van die Gees se RGU-liefdeswette wat in holisties-geïntegreerde samehange met alle ander mense en samelewingstrukture fungeer, om waarlik liefdesvryheid en liefdesvrygewigheid prakties te kan ervaar, én te kan meedeel.

Dit mag egter lyk of ons in die behandeling van hierdie proefskrif se RGU-wetenskappe van die Gees met iets wil werk wat té groot en té abstrak is. Maar wat is so tasbaar as die Gees se sigbare koninkryksresultate? Onsigbare beginsels is al ewig verskuil vir ons oë. Ons aanvaar die deduksies van die wetenskappe in soverre as wat hulle tasbaar bewys kan word, en tog erken ons dat hulle gebou is op onveranderlike onsigbare beginsels. Hier fokus ons op die beginsels van liefdesvryheid, liefdesvrygewigheid en verantwoordelikheid. En dit gaan insonderheid oor die mens (*antropos*) se koninkryksvryheid wat tegelyk verantwoordelik moet wees. Stoker (1967:83-111) se antropologie hanteer die mens tereg binne 'n holistiese teologies-filosofies-wetenskaplike opset. Dit beteken dat die verskillende teologiese én nie-teologiese antropologieë nie in isolasie van mekaar nie, maar in onderling aanvullende en bevrugterende verbande ontwikkel moet word. Omdat die mens homself verloor het en nie weet wie en wat hy is en wat sy werklike herkoms, bestemming en lewensrol is nie, en hy ook nie sonder sy Skepper kan bestaan en verstaan word nie, is dit van aktuele belang dat die gedifferensieerde teologiese, wysgerige en vakwetenskaplike antropologieë die mens vanuit n omvangryke holisties-geïntegreerde netwerk van

God-mens-koninkryksverhoudings bestudeer. Net so min as wat n voël nes behoortlik verstaan kan word in reduksionele isolasie van dié voël wat dit geskep het, en van ander voëls wat ander soort neste bou, ewe min kan die mens in isolasie van sy God en medemens verstaan word. Daarenteen het die sekulariseringsdenker, Feuerbach, juis weer geleer dat die mens wat sêlf god is, nie sy menswees kan vervul as hy in God glo nie (ME Van Niekerk 1995:28; Louw GJJ 1976:48).

Volgens 'n persoonlike onderhoud van die navorser met E van Niekerk van Unisa, leef ons in die tyd van die 3de testament (oftewel die ná-nuwe-testamentiese) speelyd van die Gees (Neven. 1980; Noordmans 1955, 1934). Dit impliseer dat 'n nuwe Gees-model van teologie - soos die voorgestelde RGU-model - op die vólle omvang fokus van álles en álmal se gesamentlike verantwoordelikheid in die Gees teenoor God, medemens, natuur en die ganse skepping. En binne hierdie konteks is álles en álmal deur die Gees interrelasioneel tot mekaar verbonde. Alles en almal is deur die ewige, alomteenwoordige en allesinvullende Gees aan God en Christus en aan mekaar verbonde. In 'n RGU-model is daar dus nie verskillende verbonde nie, maar slegs één gróót verbond. Die Gees van Liefde is sêlf die alomteenwoordige RGU-bindkrag van daardie verbond. Meer nog, die Gees is sêlf die verbond en verbondmakende God. Die Gees is sêlf die koninkryk. Die Gees in die volheid van alle RGU-vergestaltings, is vergestaltings van die Godsryk. En die ganse skepping is in dié verbond: die Gees se Liefdes-Verbond. Dié Verbond gee ruimte vir die totale rykheid van die ganse lewe vir alles en almal. Die geheim van die lewe is om relasioneel fyn ingestel te wees met die holistiese RGU-bindkragte van hierdie onbeperkte alomteenwoordige en ewige *pneuma*-verbond. Die sleutelwoorde is dus pneumatologie, gedifferensieerdheid, universalisme, globalisme, ekumenisme, oopheid, eenheid-in-verskeidenheid, sêlf-realisering en naaste-ontwikkeling binne die kader van hierdie omvangryke RGU-verbonds-*pneuma*.

Die alomteenwoordige pneumatiese RGU-bindkragte loop soos 'n aaneengeweeftde goue netwerk regdeur alle religieë, kulture en aardbewoners (Trine 1972:v, 83). Die *Pneuma* (Gees) is die gróót verbondsgerigte instandhoudingskrag van álle relasies in die skepping wat tot álle mense se totale lewensbestaan beskikbaar is om álle negatiewe én positiewe belewenisse en potensialiteite om te sit in ongekende RGU-kragte, om álle swakhede om te skep in RGU-sterktes, álle lydings in RGU-gesondheid, álle onrus in RGU-vrede, álle pyn in RGU-pynloosheid, álle ongeluk in RGU-geluk, en álle armoede in RGU-oorvloed.

Mens se verantwoordelikheid teenoor die Gees as Skepper, teenoor hulleself, teenoor hulle medemense en die ganse skepping, lê binne 'n radikale en gedifferensieerde maar holisties-geïntegreerde geheel van die volle universumgerigte omvang en realisering van álle God-mens-wêreld-verhoudings. Alle mense bou dus hulle eie onbeperkte wêreld binne die volle omvangrykheid van die Gees se RGU-skeppingsverbond van sy RGU-liefdeskoninkryk. Of mense bou sêlf hulle eie beperkte wêreld binne die volle beperktheid van 'n eie geïsoleerde kluisenaars-gees waarin mense hulleself weens eievrywillige onkunde onbewustelik of doelbewus afkamp. Die volle oopstelling van die menslike wese se *aangebore latente potensialiteite* aan die eenheid van die alomteenwoordige RGU-instandhoudingspneuma van God se RGU-universum, of die volle inperking van mense se eie afgesnyde wesenlikhede word alles gerealiseer deur mense se eie vrywillige oopstellings van die RGU-godsryk se *inherente latente potensialiteite* soos wat dit aan hulle *gegee is met die geskapeheid van God se ryksbeeld in hulle*. Met mense se eie *versteekte wesenlikhede en latente potensialiteite*, help elkeen om saam met, en in die krag van die Gees te bou aan 'n eie volle of gedeeltelike wêreld vanuit hulle eie binnestes buitentoe én trek hulle terug van buite af, of van die die hele wêreld af, of net van gedeeltes van die wêreld af na hulleself. Mense bepaal dus sêlf die omvang van die volheid of van die gedeeltelikheid van Geeswerke en gawes in hulle lewens en van hulle eie koninkrykswêreld binne die kringe van die Gees se RGU-ryksmagte in samewerking met hulle eie vrywillige RGU-realiseringvermoëns.

Die sukses of mislukking van mense en samelewings se liefdesverbondsgerigte interrelasionele wêreld lê dus in die individuele mense se afsonderlike of gesamentlike vrywillige pneumatiese RGU-vermoëns tot die daarstelling van of inklusiewe relasionele wêreld of eksklusiewe relasionele wêreld. Partye en samelewings wat nie dieselfde gedagtegange en belange het nie, werk nie uit nie. Maar hoe meer die innerlike radikale en

gedifferensieerde universumgerigte gedagtepatrone van verskillende mense en samelewings vrywilliglik pneumaties begin konformeer tot 'n holistiese eenheid-van-verskeidenheid met die Groot *Pneuma*, hoe subtieler en kragtiger word die holistiese RGU-Gees-oseaan van radikale en gedifferensieerde gedagtes en geloofsstelsels om die fisiese universumgerigte-dimensies van die ganse kosmos te manipuleer, te realiseer en te laat materialiseer. Hierdie samehangende holistiese pneumatologisering is in volle ooreenstemming met die Skepper-*Pneuma* se RGU-skeppingswette en is binne die bereik van alles en álmal, want alles en álmal beweeg, bestaan en leef in Hom (Hd.17:28).

Ware antropologiese vryheid is dus 'n RGU-vryheid wat vryheid van die Gees is. Wanneer die Gees in mense se lewens en in hulle samelewings kom, word die afstand tussen hulle binne samelewingsverbande en die mens Christus én ook met hulle medemense oorbrug (Lederle 1987:132-134). Die Gees neem van hulle besit, en maak hulle lewens vir God en sy Gees oop, maak hulle vry om God in en deur die Gees te hoor, te sien en te tas, sodat hulle dankbaar teenoor God kan wees en gewillig raak om verantwoordelikheid vir sy boodskap te aanvaar. Dit is wat 'n RGU-spiritualiteit Geesvervulde lewens noem. Hierdie vryheid is allermens vanselefsprekend. Weens die eerste geskiedenislyn van die sonde, val en dood, het die parasiterende effekte daarvan die inherente latente potensialiteite van vryhede wat hulle van nature besit, laat stomp word. Maar dis vryhede, vrymoedighede én vrygewighede wat weer opgeskerp kan word wanneer daar elke môre opnuut gebid word: Kom Skepper-Gees!

Daar is goddelike pneumatologiese rusperiodes én weer opeenvolgende ritmiese pulserings van die Skepper-Gees se RGU-skeppingskragte regdeur God se ganse RGU-universum - miskien nes die ligstrale en hittegolwe van die son op die aarde. In 'n ander beeld kan dit vergelyk word met die natuurlike asemhalingsproses van in-en-uitasemings in mense en diere. Selfs plante haal asem. Ja, die ganse skepping haal asem! In hierdie verband maak Brunton (1969:37e.v.) interessante en relevante stellings luidens die antitese of dubbelsinnighede van 'n skeppende Gees se RGU-skeppingskragte met betrekking tot die geboorte van die universum. Hiervolgens is die universum die Gees se liggaam wat ewig sonder begin of einde voortstu. Dis nes 'n sirkel wat géén punt van begin of einde manifesteer nie. Die universum sigself is kontinuu, met 'n beginlose verlede en eindelose toekoms. Die geboortes en sterftes en die verskillende ouderdomme van sterre, newelsterre en dies meer in die kosmos, is 'n bewys van die skepping se ewigduurende afwisselende siklusse van opstaan, werk, slaap en rus. So is dit met die seisoene en die kom en gaan van dag en nag. Dus is ook die intervalle van periodieke interrupties van nie-bestaan (non existence) in die geskiedenis van die universum, óók deel van die Skeppings-Gees se dubbelsinnige bestaansvorme van werk en rus, van aktiwiteit en onaktiwiteit. Sodanige intervalle is slegs tydelik van aard. Daar is nie werklike breuke van die Skepper-Gees se RGU-universumbestaan nie, maar wel skynbare bestaansbreuke wanneer die universum periodiek in *latenheid* verval - wat sterk herinner aan die rede vir die sondeval as deel van die skepping se dubbelsinnige bestaansvorme. Want die universum roteer deur veranderingsfasies. Alle opeenvolgende of samevallende verskynings en herverskynings van die gehermanifesteerde universum, volg onvermydelik na die vorige een wat in *latenheid* verval het. Wanneer die kollektiewe kragte van alle mense en planetariese sentrums hulleself uitgeput het, sluit 'n siklus van wêreldgeskiedenis af. Die gemanifesteerde universum tree dan terug en die Gees - Strömberg (1966) se Universum-Siel - rus dan van sy arbeid. Ook die bybel sê: En God (swewende Gees) het op die sewende dag sy werk voltooi wat Hy gemaak het, en op die sewende dag *gerus* van al sy werk wat Hy gemaak het - en tog word die Skeppings-Gees nie moeg om te moet rus nie, ook skep die Gees voortdurend nog steeds nuwe dinge. Maar omdat die dag die nag opvolg, getuig voortdurende kosmiese dagbreke weer by herhaling van die Gees se herontwakings na sy rusperiodes, om in terme van sy RGU-herverbeeldingskragte weer te begin om alle vervalde skeppings, mense, dinge, kerke, godsdienste, kulture en dies meer, weer van voor af te begin herskep of te herverbeel (re-imagining). Wanneer dieselfde RGU-kragte van die Gees se vermoëns tot skepping en herskepping weer eens begin om te ontkiem en sigself te herproduseer, open nuwe RGU-siklusse en die sigbare wêreld kom weer eens te voorskyn as erfdele of erfgoedere van alle RGU-vorme van eksistensie wat in die vorige siklusse te vinde was. Die aard van vorige universums en siklusse bepaal die aard van dié wat daarop volg

én met dié wat daarmee saamval. Om Brunton se insiggewende bydrae tot n RGU-kosmologie egter met n slotopmerking te beklemtoon, haal ek hom *verbatim* aan:

The universe never had a beginning and will never have an ending, that it is eternal and self-sustaining because it is the body of God - if we like to use this much-misused term - who is eternal and self-sustaining, and that a perpetual evolution of the entire universe and its creatures is constantly proceeding....This antithesis of work and rest, of Becoming and Being, of a rhythm curiously like that of the in-breathing and out-breathing of living creatures, immediately confronts us when we try to understand the World-Minds relation to the universe. The present universe is not the first which has manifested nor will it be the last. Each separate world-system - such as the present one - is merely a unit in a beginningless and endless series. In this sense only is the universe indestructible. Each is a heritage from one that existed before, a precipitation of karmas which have succeeded in bringing about their own realisation (Brunton 1979:38, 41).

Dus, binne én buite; bokant én onderkant, aan die voorkant én die agterkant én rondom menslike én nie-menslike lewens én wêreldes vloei én rus die ewigduurende **RGU-Godsryk** oftewel **Lewe van die Gees**. Mense kán natuurlik deur hulle eie vrye keuses en toedoen hulle pneumatologiese, religieuse, kerklike, sosiale, ekonomiese, politieke, maatskaplike, wetenskaplike én alle ander lewensdimensies binne of buite die sfeer van 'n RGU-**Universum-Pneuma** se RGU-Godsryk-lewenstroom laat fungeer - afhangende van die harmonieuse eenheid of disharmonieuse isolasie van die Gees se Lewe. Afsnyding en val van hierdie lewenstroom lei noodwendig na die dood. Maar insakeling hierby produseer noodwendigerwys weer opstanding van alle vorme van lewe in oorfloed. Om egter in die harmonieuse stroombelyning van daardie groot **RGU-Pneuma**-lewensoseaan te kom, bring die ganse skepping weer daardeur ook in lyn met al die hoëre wette en kragte en in ooreenstemming om ook met die lëga van daardie wette te fungeer, sodat dié wette weer in 'n holistiese eenheid van lëga en in konjunksie met die hele mensdom kan opereer. Daarom behoort álles mense hulleself oop te maak en in die vloei van hierdie wonderbaarlike radikale en gedifferensieerde universumgerigte opeenvolgings en rusperiodes van die Gees se eksistensiële RGU-oseaan te kom (Trine 1972:191-201). As almal hulleself vir God se RGU-Godsryk oopstel, sal die wye RGU-verskeidenheid van álles mense en álles dinge wat soms en baie kere deur mense gemanipuleer word tot die volle potensiaal én realisering van die onbekende RGU-eenheid met die kragte en RGU-rykdomme van die Gees kom. 'n RGU-model fokus dus op die volle radikale én gedifferensieerde maar pneumatologies universumgerigte holistiese ruimte en tyd van álles en álmal se vrywillige RGU-Godsrykverantwoordelikhede in en deur die krag van die Gees teenoor God, medemens en die ganse skepping. Maar dis mense wat vry en verantwoordelik behoort te wees in die vryheid van die Gees wat nie vasgepen kan word nie. En die *integrale aandeel* van mense in samelewingsverbande impliseer onmiddellik *álle antropologiese wetenskappe*. In die konteks van my RGU-kortbegrip, kyk ons in die volgende hoofstuk na 'n nuwe RGU-pentekostalisme en die Gees.

Hoofstuk 6 : 'N NUWE RGU-PENTEKOSTALISME EN DIE GEES

6.1 Inleiding

Hierdie hoofstuk is 'n kritiese RGU-konklusie van al die los drade in die vorige hoofstukke. Hierdie proefskrif maak geensins aanspraak op volledigheid nie. Die brandpunt fokus egter op die *moderne-postmoderne* noodsaaklikheid van 'n pentekostalistiese paradigmaverskuiving tot 'n nuwe RGU-Geesdoop-model. Die gebruik van die begrip: *postmoderne* word slegs in die histories-geografiese sin bedoel en nie in die filosofies-dualistiese betekenis van die rasionele versus die irrasionele nie, want die laasgenoemde betekenis verg op sy eie 'n geweldige wye studie wat nie hier verhaal kan word nie (EJ van Niekerk et al 1998). *Histories* gesproke lê die postmodernisme binne die tydperk van ongeveer 200 jaar, breedweg in die tydspanne vanaf 1800 ná Christus tot vandag. En *geografies* behels dit verskillende teologiese ontwikkelings op verskeie vastelande: wes-europa, amerika, afrika - om maar net die vernaamstes te noem (Strauss in EJ van Niekerk 1998:95e.v.).

Weens sulke oorwegings kan hierdie navorsingstuk slegs oorsigtelik met die RGU-temas van die Gees gemoeid wees. Dit word gedoen in die wete dat oppervlakkigheid om die hoek loer. Oorhoofs is daar dan ook regdeur die proefskrif net oppervlakkig gekyk na die growwe lyne van pentekostalistiese teologie en verwante sake. As winspunt kan 'n goeie breë oorsig natuurlik tot beter insig lei. Dit sal veral die geval wees as allerhande vermoeiende detail en fyn nuanserings gesystap word ten gunste van die fundamentele RGU-grondlyne van die debat. Aangesien hierdie studiestuk in 'n *interdissiplinêre* ekumenies-globalistiese raamwerk gedy, word vakdissiplinêre jargon sover moontlik vermy. Om egter aan hierdie bedoeling te voldoen, word daar verder ook geraak aan die sistematiese deeldisipline van die teologie, in ewewigtige samehange met alle filosofiese vorme. In 'n RGU-dogmatiek vind ontwikkelings van alle bybelwetenskappe en ander teologiese vakke immers op holisties-geïntegreerde wyses *interrelasioneel* plaas. Dis veral in 'n sistematiese RGU-pneumatologie waar die teologiese, filosofiese en wetenskaplike knope radikaal en gedifferensieerd maar holisties-verweef en universumgerig deurgehaak word, om riglyne vir die teorie én die praktyk van alle kerkstrukture en godsdienste in die RGU-Godsryk se vele RGU-bediensings na binne én na buite te verskaf.

Soos van meet af duidelik, gaan dit in hierdie navorsingstuk om 'n volle totalitêre holisties-geïntegreerde kompleksiteitsbenadering in terme van 'n *globaal-geïntegreerde* Radikale en Gedifferensieerde Universumgerigte *werklikheidsmodel*. Hierdie hoofstuk vertrek dus vanuit die volle holistiese *RGU-kompleks* van 'n alomvattende en globale *ekumeniese koninkryksskonteks*, met spesifieke konsentrasies op pentekostalistiese pneumatologieë en gepaardgaande *RGU-Geesdoopmodelle* as die hooffokuspunt. My omvattende RGU-konsep is onder andere ook verwant aan die idee van *globalisme*.

Net eers iets oor *globalisme*. Hoewel ME van Niekerk (1995:72-73, 343) 'n uiters negatiewe rassistiesgekleurde verhandeling in die opvoedkundige onderwys *téén globalisme* geproduseer het, verskaf sy eintlik insiggewende rugsteunende inligting vir 'n globale teologies-filosofiese RGU-model. Vanuit 'n vereensydigde eendimensionele rassistiese oogpunt is globalisme vir ME Van Niekerk die grootste uitdagende bedreiging vir die pedagogie. As staving dat *globalisme* uitgeroei behoort te word, bespreek sy op 'n negatiewe wyse vier filosofe: Feuerbach, Marx, Nietzsche en Dewey as voorlopers van die sogenaamde bedreigende *globaliseringsverskynsel* met hulle skynbare uitvalsverskynsels: sinloosheidsbelewani, godsdienismiskennings en morele aftakeling.

Dit is dus nie vreemd nie dat ME van Niekerk (1995:145-146) 'n aanslag maak op 'n *geïntegreerde plurale samelewing* se sogenaamde utopiese eenheidstrewes wat eng saamhang met 'n gelykheidstrewes. Sy bepleit *ongelyke* biologiese, geestelike en rassiologiese vermoëns. Die enorme moderne industriële ontwikkelings het bygedra tot die opkoms van 'n plurale samelewing se massifikasie, verstedeliking en gevolglike sogenaamde foutiewe globalisme (1995:145-146). Van Niekerk se aanname van *absolute ongelyksoortige skeidings in die sosiale lewenswerklikhede*, saam met haar erkenning dat die werklikheid nie in *versteende dualistiese paradigmas vasgevang* kan word nie, is myns insiens paradoksaal en problematies. So 'n botsende vorm van logika is inderdaad selfvernietigend. Die dilemma waarin sy verkeer, is dat sy enersyds pleit vir *bestliste daadwerklike skeidings in die werklikheid*, en andersyds erken sy dat realistiese *skeidings* onvermydelik is. 'n

RGU-oplossing vir haar dilemma sou gevind kon word, slegs as sy bereid sou wees om 'n *RGU-werklikheidskonsep van eenheid-in-verskeidenheid* te handhaaf. Hoe sy andersins so 'n paradoks in haar vereensydigde atomistiese en rassisties-gelaaide benadering versoen sou kon kry, sal net syself weet. Haar verhandeling bied in elk geval beslis nie gangbare konkrete historiese oplossings nie. Nogtans impliseer haar gedualiseerde werklikheidsbeskouing immers die moontlikheid van 'n *eenheidsvisie*. En tog dring sy aan op absolute ongelyksoortighede in die konkrete praksiologiese opsette van die werklikheid. Daar is natuurlik verskillende vorme van gelyksoortigheid, soos dié van gelyksoortigheid van rasse by bevrydingsteoloë, en nie-rassige gelyksoortigheid by ME van Niekerk. Miskien besef Van Niekerk dit nie dat haar sogenaamde teoretiese nie-rassige gelyksoortigheid, eintlik op 'n rassige ongelyksoortigheid neerkom. Hoe dit ook al sy, die proponente van die verskillende rassistiese en nie-rassistiese gelyksoortigheidsvorme, bereik verskillende teenoorstaande teologies-filosofiese gevolgtrekkings oor die werklikheid.

Bevrydingsteoloë verwys net soos Van Niekerk óók na *konkrete ongelyksoortige sosiale werklikhede*, maar bereik op 'n ironiese wyse die teenoorgestelde gevolgtrekkings en bewys die teendeel van dit wat Van Niekerk se werklikheidsmodel wil bewys. Van Niekerk wil van 'n *tegnokratiese samelewing en rassisme* loskom, omdat sy die sogenaamde ongewenste pluralisme wat dit daarstel, wil ontken en afbreek. Daarenteen wil sommige bevrydingsteoloë weer die *tegnokrasie en rassisme ontdoen*, juis om die werklikheid van pluralisme te erken, te bevestig en te handhaaf, en die teologie self te bevry van die ongelyksoortige boeie waarin die westerse tegnokratiese logika en magsdenke dit geslaan het (Segundo 1973; Gutierrez 1987). Ruben Alves (in Deist 1983:62) glo ook dat die tradisionele teologieë moet loskom van hulle vasgevangenhede in tegnokratiese samelewings wat mense verdeel en hulle denke en handeling determinerend bepaal.

ME van Niekerk wil van werklikheidsdualismes loskom, en tog hang sy dualistiese verdelings van rasse aan. Hoewel klassieke pentekostalisme teoretiesgewys nie rasseverdelings sanksioneer nie, wys die praktyk van aparte swart en wit kerke - veral tydens die vroeë ontwikkelingsstadiums van pinksterkerke - dat daar wel 'n ekstreme vorm van etnologiese dualismes aanwesig was. Na die 1994 verkiesing in suid-afrika, het sake in pentekostalisme rakende die handhawing van aparte pinksterkerke vir verskillende rasse egter drasties verander. En ook Gaybba (1987:264) se verwysing na die ambivalensie van pentekostalisme as 'n Gees-georiënteerde beweging as voorbeeld van 'n christendom wat enersyds van sosiale belange losgemaak is, en andersyds nogtans gewortel is in bewegings vir sosiale geregtigheid, is 'n saak wat in moderne en postmoderne pentekostalisme al meer na sosio-etnologiese betrokkenhede oorhel (Lederle 1986).

Kulturele pluraliteit in 'n plurale samelewing skep vir ME van Niekerk groot onderwysprobleme, veral as daar met rassistiese eiesoortigheid gekarring word. Tog erken sy dat die utopiese strewe van globalisme na eenheid-in-verskeidenheid sterk saamhang met geregtigheid en gelykheid. In my reaksie hierop sou ek wou weet of daar iets verkeerd is met gelykheid, veral as dit geregtigheid bewerkstellig? 'n Onderwysbenadering wat eenheid in 'n plurale samelewingsopset vereis, kan volgens Van Niekerk outentiek wees, slegs as verskille in ras, kultuur en etniese verband in ag geneem word. Volgens integrasievoorstanders kan Van Niekerk se eiesoortige of volkseie onderwys nooit aan hulle rasse-gelykheidseis voldoen nie, want gelyke onderwys impliseer vir Van Niekerk gesegregreerde onderwys. Vir haar is geïntegreerde onderwys onaanvaarbaar. Van Niekerk gebruik dan die voorbeeld van globalistiese verekonomisering wat alles meet in terme van geldwaarde, sodat geld die grootste *gelykmaker van rasse* is. Daarom is daar vir so 'n soort gelykmakende ekonomiese bestel net een ding nodig: ope klaslose samelewings met hulle gerelativeerde waardesisteme om alle mense vanuit die ou wêreldorde van apartheid, oor te bring na die nuwe wêreldorde van gelykstellings. So 'n nivellerende gesekulariseerde wêreld dwing God glo uit mense se lewens en samelewings. Goddelike waardes en norme van ongelyksoortighede, word afgebring tot mensgemaakte waardes en norme van gelyksoortighede wat nie deur God gesanksioneer kan word nie. Nietzsche se supranaturele *Übermensch* weerspieël die gesekulariseerde mens se dieptekarakter (1995:145-147). Dis duidelik dat Van Niekerk die ou bekende apartheidsbeginsels in die opvoedkunde wil bly handhaaf.

Daar is vir ME van Niekerk veral sewe ideologieë: *humanisme*, *pragmatisme*, *narcisme*, *holisme*, *sinkretisme*, *kommunisme* en *evolusionisme* met hulle onderskeie ideologiese boustene wat 'n globale bestel vorm tot 'n breë verstregelde eenheidsperspektief van globalisme. Hierdie ideologiese boustene dra by tot 'n ontheemdings-proses met diepgrypende pedagogiese gevolge. Al sewe ideologieë streef na net één doel: gelykmaking, mensverabsolutering, wetenskapsverabsolutering, sekularisasie, planetariese ongeborgenheid, kennis en vooruitgang, waarde-norm-relativering, 'n eenheidsideaal, 'n nuwe strewe na 'n utopia, en 'n universele mensheid. Die relativistiese moraliteit van hierdie ideologieë dui op 'n begeleidingskrisis in die globalistiese bestel. Hierdie ideologieë help om 'n globalistiese bestel daar te stel (1995:218-219). Volgens hierdie laaste aannames, verwerp Van Niekerk myns insiens natuurlik die beste geleentheid om haar pedagogie op 'n sinvolle RGU-wyse te laat uitbou. Want Van Niekerk is gekant teen alle globalistiese onderwysbenaderings met hulle holistiese, humanistiese en multikulturele uitgangspunte in samehang met die sterk ingeboude interafhanklikheidsfaktore wat op goeie en gesonde menseverhoudinge in 'n globalisties-geïntegreerde wêreld geskoei is. Die beginsels van neutraliteit en nivellering met relativistiese waardesisteme sal volgens Van Niekerk nie mense se selfgeskepte wêreldkrisisse oplos, of hulle wêreldvernietiging voorkom en één wêreld tot stand bring nie (1995:295-297).

ME van Niekerk se akademiese eerlikheid word nie betwyfel nie. Miskien sou sy vandag in retrospeksie haar verhandeling self graag ietwat wou gewysig het - wie weet? Maar net so min as wat die egtheid, waarde en nut van 'n mieliekop ontken kan word net omdat 'n bobbejaan dit tussen duisende ander egte mieliekoppe vanuit 'n miellieland gesteel en weggedra het, kan Van Niekerk die egtheid, waarde en nut van globalisme, én van ekumenisme, én van eenheid-in-verskeidenheid ontken net omdat sommige filosowe negatiewe konnotasies daaraan gekoppel het. Vergelyk in teenstelling met Van Niekerk se afwysing van globalisme in die onderwys, Stoker se ongedateerde studiestukke nommer 8 in die A-reeks oor 'n alomvattende geïntegreerde teologies-filosofies-wetenskaplike benadering oor die diepgrypende globale nuttigheid van die *Christelike opvoedkunde en sy Plek in die Sisteem van Christelike Wetenskap* (Stoker 1967:153-156).

Juis in teenstelling met ME van Niekerk se bevooroordeelde kontekstueelgebonde rassistiesingestelde perspektief, naamlik dat die instelling van globalistiese én ekumenistiese beginsels insonderheid vanaf 1994 in suid-afrika alreeds bewys het dat globalisme én ekumenisme wel prakties werkbaar is, sal dit ook vir die ganse teologie - en veral die pentekostalisme - nodig wees om vanuit versteende tradisionele teologiese paradigmas globalisties-ekumeniese koersaanpassings na nuwe RGU-paradigmas in die pneumatologie te maak. E van Niekerk (1985:1-43) van Unisa is een van die nuwe geeste wat juis hiermee gemoeid is. Vergelyk sy bespreking oor veral die negatiewe verskeurende én verblindende effekte van dualistiese paradigmatiese vanselfsprekendhede in die teologie - wat ook ewe goed op pentekostalisme van toepassing is.

Omdat 'n *RGU-navorsingsveld* so geweldig wyd loop, word daar spesifiek vanuit die invalshoek van die *klassieke pentekostalisme* se sogenaamde *unieke alleenregte Geesdoopmodelle* vertrek op pad na 'n *nuwe RGU-Geesdoopmodel* vir moderne en postmoderne pentekostalisme. Derhalwe word daar nou gekyk na die essensiële hoofimpikasies van my voorgestelde *RGU-model* van pentekostalistiese teologie wat sal dien as 'n nuwe alternatiewe manier van RGU-beoefeninge van ál teologieë, filosofieë en wetenskappe op die terrein van die pinksterteologie. Vanuit so 'n globale, interkerklike, interreligieuse en inter-ekumeniese *RGU-perspektief* se kritiek téén die klassieke vorme van pentekostalisme se *partikularisties-separatistiese elitismes* weens 'n sogenaamde *unieke alleenregte Geesdoopmodel*, ontstaan die behoefte na 'n *nuwe vervangende RGU-model*. Hoewel Lederle (1988:144-204) se geïntegreerde Geesdoopmodel riglyne kan vorm vir 'n RGU-model, is dit nogtans noodsaaklik om die kader van 'n RGU-model nog veel breër as Lederle uit te werk, want hy betrek nog steeds nêr christene as 'n beperkte ruimte vir sy Geesdoopmodel. Daarom gebruik hy terme soos: *pre-charismatic interpretations of Christian life, the unified pattern of Christian experience, Christian religious experience, the charismatic dimension of normal Christian life, the normal Christian life, baptism in the Spirit is expressly acknowledge as part of Christian initiation*, en dies meer (Lederle 1988:217, 225, 227, 229). Maar is daar 'n Geesdoop ook vir nie-christene én vir die materiële kosmologiese skepping? Klink so 'n gedagte nie absurd nie?

Vervolgens eers 'n greep op pentekostalistiese pluralisme.

6.2 Pinksterteologiese pluralisme

Een van die fassinerendste RGU-aspekte van die pinksterbeweging is die wye gedifferensieerdheid van strukturele vorme, leerstellige beklemtonings en adaptasies tot lokale toestande wat dit openbaar. Dog onderliggend aan hierdie pluralisme is 'n baie definitiewe nukleus van nie-onderhandelbare geloofs-belydenispunte, soos onder andere pentekostalisme se skynbaar onveranderlike stereotipe Geesdoopmodel (Dayton 1985; Hollenweger 1977:425; Clark et al 1989:16-17). By hierdie strukturele pluralisme van pentekostalisme moet ook nog gevoeg word hulle teologiese pluralismes - iets wat vir 'n RGU geesdoopmodel van groot belang is. Aangesien die ervaring van God, en gevolglik van die wêreld vanuit die Here se kant so belangrik is vir die nukleus van pinksterleerstellings het die vorms van kerkstrukture en die teologiese sisteme waarin hierdie nukleus uitgedruk word, grootliks gerelativeer geraak. Dit is wel so dat dit lyk of die suid-afrikaanse pinksterbeweging grootliks van noord-amerikaanse oorsprong in hierdie eeu is, en dat dit tot 'n groot mate 'n Amerikaanse kulturele bagasie gedra het, maar in 'n wêreldwye manifestasie is dit waarlik kosmopolitaans. Die werklike *potensiaal* van pinksterbewegings se teologiese pluralisme het eers werklik opsigtelik geraak met die neo-pentekostalistiese heriewing, wat getoon het dat individue met teologiese oortuigings wat so wyd van mekaar verskil soos katolisisme en quakerisme, nie net die krag van die Gees ervaar nie, maar blykbaar ook die Geesdoopervaring in hulle eie teologiese raamwerk kon integreer (McNamee 1974:347). In hierdie verband dink ons veral aan die grootse werk wat die suid-afrikaanse David Du Plessis wêreldwyd vir pinkster gedoen het, en die effek wat dit op Lederle - 'n voormalige leerkrag van Unisa - se eie charismatiese lewe uitgeoefen het (Lederle 1988:IX-X).

Dit was nogtans voor hierdie tyd gevind dat die pentekostalistiese groepe potentiewe en effektiewe sendingsprojekte onder die inwoners van die derde wêreld geloods het. Dit is toegeskryf aan twee elemente in die besonder: eerstens, sonder die tradisionele ortodokse of gevestigde vorme soos wat die historiese denominasies saam met hulle gedra het na vreemde situasies, kon die pinkstergroepe dié vorme wat hulle die beste gepas het vir hulle sending en die mense wat bereik moes word, aanneem. En tweedens, in die hantering van die geesbewustheid van die derde wêreld was die pinkstersendelinge uitermate toegerus deur hulle eie waardering van spirituele kragte en magte, sowel as hulle eie aandoening met die krag van die Gees. Die resultaat was 'n uitbottig van inheemse pinkstergroepe soos dié wat bespreek is deur Hollenweger in sy boek *Pentecost between black and white* (1974). Hierdie aanpasbaarheid is by tye veroordeel beide van buite en van binne die beweging as sinkretisme, hoewel 'n veel groter beredeneerde respons opgemerk word, insonderheid vanuit die ouer pinksterdenominasies. Dawid du Plessis se verhouding met sy eie kerk is so 'n geval. Sy openheid tot die beweging van die Gees in vorme wat anders is as dié klassieke pinkster het gelei tot 'n sekere koelheid tussen hom en sy ou kerk: die 'ags-kerk van suid-afrika', en ook met die 'assemblies of God' in Amerika. Vandag is hy - of eerder sy nalatenskap - aanvaarbaar vir beide. Die ongetwyfelde pinksterkarakter van die vinnig groeiende inheemse kerke in latyns-amerika, afrika en asië, en hulle aanvaarding deur die ouer pinkstergroepe, is 'n oorwinning vir die verstaan van pinkster onder sy eie aanhangers, naamlik dat dit wat belangrik en nie onderhandelbaar is nie nooit gekompromeer kan word nie, maar dat dit wat relatiewe waarde het vir die belangrike ervaring van God as relatief behandel moet word. Aangesien die laasgenoemde verkillende tale, aanbiddingstyle, kulturele norme en waardes, vorme van kerkstrukture en sekere leerstellige formuleringe - soos triniteit, eleksie, ensovoorts - kon insluit, is die weg oop vir diverse groepe wat die verste van mekaar verwyder is om op een en dieselfde tyd waarlik pentekostalisties en waarlik inheems te kan wees.

Hierdie tendens is van die begin af duidelik, toe pentekostaliste hulle konfessies geformuleer het in terme van die naaste of mees invloedryke of aanvaarbare denominasies, dikwels sonder om die implikasies te verstaan van wat eintlik bely is. Omdat hierdie konfessies, sowel as die besondere norme wat van die heiligheidsbeweging oorgeërf is, later gekanoniseer geraak het, het die aanvanklike ekumeniese oopheid dikwels ondraaglik geraak

en selfs by tye geveinsd. Lokale intolleransie was dikwels aan die orde van die dag. Vandag sal dit egter 'n uiters bekrompe pentekostalis wees wat inderdaad sou ontken dat dit dieselfde Gees is wat in hom werk wat nou onder ander mense werk wat niks weet nie, en sal inderdaad selfs minder omgee vir sy eie *shibboleets* (Clark et al 1989:18-19). Hoewel daar fyn pinksterspore lê in die voorafgaande gedagtes vir 'n RGU-pentekostalisme se plurale integrasie met ander kerke én godsdienste, is dit ongelukkig nog gans té eng vir 'n RGU-pneumatologie, want dit sluit nog steeds net 'n gelowige interkerklike kader in. Hierdie proefskrif streef egter na 'n veel breër RGU-konteks. Vir so 'n breër konteks is 'n gediversifiseerde maar holisties-geïntegreerde werklikheidsbeskouing broodnodig. Hoewel my RGU-Geesdoopmodel omvattender as Lederle se integratiewe Geesdoopmodel is, bied sy model nie net nuttige voorlopers vir integrasiemoontikhede vir alle Geesdoopmodelle nie, maar maak ek in hierdie navorsingstuk ruimskoots gebruik van sy neo-pentekostalistiese ondervinge en daaruitspruitende insiggewende literatuur en teologies-filosofiese wysheide.

6.3 'n Nuwe era vir pentekostalistiese pneumatologie

Waar die pentekostalistiese houding jeens kontemporêre teologiese installings voorheen dié van onkunde of wantroue of dikwels selfs suiwer vyandigheid was, het daar 'n nuwe geslag van pentekostaliste opgestaan wat meer krities is rakende hulle eie pentekostalistiese wortels, veral in die 1960's en 1970's. Die oordadighede van reisende genesers en evangeliste, saam met die kánonisering van uitwendige pentekostalistiese liturgiese vorme, soos geesdans, handeklap ensovoorts, het geneig om 'n apologetiese kleur aan die gewone omgangstaal van hulle werk te gee. Hulle het geneig om 'n onderliggende sin van minderwaardigheid te openbaar wanneer hulle pentekostalistiese leerstellings en ontwikkelende tradisies met dié van geleerde en duidelike objektiewe en wetenskaplik-teologiese sisteme van die protestantisme vergelyk was. In sommige gevalle het dit gelei tot eventuele dissosiasie van denominasionele pinkster, soos byvoorbeeld Walter Hollenweger, die eertydse sweedse pentekostalis (Clark et al 1989:113). Vir andere het dit gelei tot pogings om pentekostalistiese leerstellings uit te druk in die konteks van en binne die parameters van nie-pentekostalistiese sisteme. FP Möller - voormaliger president van die 'apostoliese geloofsending kerk in suid-afrika'- is een so 'n voorbeeld wat swaar steun op die teologiese en kulturele denkwêreld van die suid-afrikaanse gereformeerde teologie, met geringe pentekostalistiese wysigings. In noord-amerika het T Holdcroft byvoorbeeld geneig om pentekostalisme uit te druk in terme van fundamentalistiese evangelikalisme - en in hierdie opsig is hy verteenwoordigend van baie noord-amerikaanse pentekostaliste (Clark et al 1989:113).

Maar die merkwaardige verspreiding van pentekostalisme regdeur die derde wêreld en indringing in die kringe van historiese denominasies, het 'n verandering van atmosfeer gebring onder pentekostalistiese akademici. Van Dusen (in Möller 1975:4) noem dan ook pinkster 'n deel van: *The Third Force*, naas roomskatolisisme en protestantisme (Atter 1962:x, xi). Clark et al (1989:4-6) reken tereg dat die toenemende aantal van akademies-opgeleide mense in die pinksterbewegings miskien iets daarmee te doen het. Enige sin van intellektuele minderwaardigheid is stadig besig om van die toneel te verdwyn en pinkstergeleerdes is nie meer bereid om hulle leer en praktyk te onderwerp aan kritiek wat geformuleer is binne teologiese parameters wat vreemd aan pinkster is nie. Die spieël is omgedraai en 'n poging word aangewend, nie net om die parameters waarin pinksterpraktyk opereer te definieer nie, maar ook om westerse reformasie-tradisies deur daardie parameters te toets. Die definiering van pentekostalistiese parameters is vir beide die klassieke pentekostalisme én neo-pentekostalisme van ewe groot belang, terwyl die toetsing van westerse reformasie-tradisies neig om vir neo-pentekostaliste in die besonder van belang te wees.

Clark et al (1989:4-6) is korrek as hulle die implikasies van hierdie teologiese ontwikkeling wil toepas op hulle eie metode van teologisering. Hiervolgens moet primêre bronne die geskrifte van pentekostaliste wees wat onbeskaamd toegewyd is aan leringe, praktyke en norme van pinkster. Dit impliseer egter nie dat sulke bronne onkrities jeens hulle eie wortels moet wees nie, of dat nie-pinkster bronne niks by te dra het nie. Dit is bloot die bestendige toepassing van 'n beginsel wat vasstaan in meeste teologiese navorsing. In 'n omgekeerde situasie

sal 'n pentekostalistiese kritiek van gereformeerde teologie byvoorbeeld minder geneig wees om die uiterste grondbeginsels van daardie besondere teologie akkuraat te stel soos wat daar in 'n sistematiese eksposisie van gereformeerde teologie gedoen kan word deur 'n teoloog wat opgelei en toegewyd is aan gereformeerde leer, praktyk en norm. Vanuit hierdie bronne moet 'n poging aangewend word vir die omlyning van die parameters waarin pinksterteologie kan opereer en gedefinieer word. As dit byvoorbeeld waar is dat pinksterteologie uitgevoer word op 'n intuïtiewe eerder as 'n analitiese vlak en neig om primêr ervaringsgebonde te wees eerder as leerstellig, en as navorsing deur 'n pinksterteoloog bedryf word, dan moet een van die volgende navorsingsrigtings gevolg word:

Die eerste opsie is dan dat die navorsing gedoen moet word binne die parameters van die kontemporêre westerse teologiese ingesteldheid, met die gevolg dat pinksternavorsers beperk sal wees tot parameters wat vreemd is aan hulle eie pentekostalistiese ervarings en praktyk. Eerlikheid sal die navorsing dan dwing om nie 'n rasonale analise te kan maak vanuit die pinksterteoloog se eie parameters nie, maar vanuit religieuse fenomene en praktyke wat voorkom en bedryf word binne 'n totaal verskillende stel van parameters. Die resultaat sal dan hoegenaamd nie verskillend wees van die talle akademiese evaluasies van pentekostalisme wat alreeds op hande is nie, waarvan die konklusies dikwels skynbaar bepaal word, meer deur die dispoisie van die navorser teenoor pinkster, as deur die materiaal wat voorhande is.

Ingevolge 'n tweede opsie moet die navorsing binne die parameters van pinksterteologie gedoen word. 'n Poging mag aangewend word om sake te verduidelik in nie-pentekostalistiese terme wat meer verstaanbaar is vir geleerdes wat nie so tuis in die pinkster denkwêreld is nie. Maar dit moet nietemin regdeur die gang van die navorsing in gedagte gehou word dat waar 'n pinksterteoloog met pinksterverskynsels handel, daar voortdurend dogmaties bevestig moet word dat sulke pinksterverskynsels 'n uitdaging vir andere se rasonale ontledings kan wees. As dit nie gedoen word nie, kan so 'n tipe van pinkster-analise nie toegelaat word om die laaste sê te hê nie. Dit mag wel wees dat pentekostaliste al meer en meer uitdrukking gee aan die sentimente van die derde wêreld en van politieke teoloë wie die oënskynlike tirannie van die westerse teologiese ingesteldheid ervaar het, ongeag hoe verskillend hulle teologieë ook al mag wees (Porter 1974:33-34 in Clark et al 1989:5).

As die eerste opsie maar bloot was om nog net een meer voorbeeld van kritiek van pinkster te voorsien vanuit 'n vreemde akademiese milieu, dan is nóg die doel nóg die belofte van hierdie navorsing vervul. Vir hierdie rede bied die tweede opsie meer hoop vir 'n verstaan - in die sin van Max Weber se *Verstehen* - van 'n kontemporêre pinksternavorser se perspektief op daardie teologiese tradisie, die parameters waarin dit beoefen word, en die evaluasie of kritiek daarop wat nie daarin ontstaan het nie. Die doel van die navorsing is om dit te identifiseer wat onderskeidend of karakteristiek en essensieel vir pinksterteologie is. En dit sluit natuurlik die identifisering van parameters sigself in. Inderdaad mag dit wel wees dat hierdie identifikasie in sigself die taak van die navorsing vervul.

Derhalwe volg Clark et al (1989:6) se studie die volgende raamwerk: Die komprehensiewe inleiding sluit in: (1) 'n kritiese analise van pogings om die historiese wortels van pinkster te bepaal en krities te analiseer, (2) 'n kritiese analise van nie-pinkster kritici van pinksterleer en -praktyk, (3) 'n hersiening van die belangrike konteks van 20ste eeuse pinksterteologie vandag - die gewone leerstellige kern, pinkster se pluralisme en die invloed op katolieke en reformatoriese teologie via neo-pentekostalisme, (4) opstelle van pinkster en nie-pinkster predikers oor 'n pinksterproprium, (5) 'n hoofdeel van navorsing om die eienskappe van die denke, metode en praktyk van pentekostalisme te identifiseer. Hierdie hoofdeel sluit in: (i) 'n pinksterwaardering vir die bybel, (ii) 'n pinksterwaardering vir formele leerstelling, (iii) die plek en verwantskap van ervaring, toewyding en emosie, (iv) die rol van die gemeenskap van gelowiges, en (v) die sosiale en politieke invloede. In hierdie hoofdeel word die inhoud van pinksterteologie ontleed om die metode en parameters te onderskei. Aangesien dit volgens Clark et al (1989:6-7) se eie ervaring nie bekom word deur middel van rasonale en analitiese metodes van die ander gevestigde teologieë nie, sal beide die aanbidding en ontleding opsigtelik pinkster ingesteld wees. So byvoorbeeld sal die pogings om pinksterverskynsels en -effekte te verstaan vanuit die perspektiewe van nie-pinkster teologiese

sisteme soos sosiologie en psigologie, wat neig om te opereer binne 'n wêreldsiening wat nie net vreemd maar dikwels ook hewig vyandig teenoor moderne pentekostalisme is, neig om slegs 'n mate van simpatie te hê en beslis dan nie enigiets naastenby as 'n finale outoriteit te kan aanbied nie. Daarom is Clark (et al 1989:34) se finale deel 'n poging om die vraag na die proprium van pinksterteologie te beantwoord.

Dit is dus duidelik dat die strewe na 'n pentekostalistiese hermeneutiek nog maar in die babaskoene staan en dat pinksterteologiese navorsing vorentoe nog opwindende resultate kan lewer. Die uitbreiding van pentekostalisme na derde-wêreldlande maak ook insette vanuit daardie kader moontlik. 'n Uitsers realistiese resultaat van die pinkster en charismatiese herlewings is die merkwaardige Geesgedrewe liefde vir die bybel in die lewens van gelowiges. Dat die normatiewe interpretasie van die bybel self nie verban kan word tot oneerbiedige of blote oorsaaklike verheldering nie, is duidelik. Daarom mag daardie eksegetiese gereedskap wat goeie sin van die bybelteks maak nie verwaarloos word nie. Maar die denkwêreld en wêreldbeeld van diegene wat in hulle lewens die dinamika van die Heilige Gees ervaar het, sal ongetwyfeld in lyn wees, soos wat Irvin sê, met dié bybelskrywers wat die openbaring van God vir hulle neergepen het. Pentekostaliste se liefde vir die bybel, hulle selfidentifikasie met die Geesgedrewe bybelskrywers, hulle verkondiging van die Christus van die bybel, en hulle voortdurende pogings om hulle onderskeidende pinksterervaring, praktyk en leer te integreer op die basis van 'n pentekostalistiese hermeneutiek, kan slegs aangemoedig word (Clark et al 1989:34).

6.4 'n Nuwe samehangende pentekostalistiese RGU-Geesdoopmodel

Teenoor Lederle (1988) se beperkings wat hy logiesgewys weens sy christelike agtergrond op sy eie studieveld van die charismatiese Geesdoop plaas, asook sy Geesdoopbeperkings slegs tot gelowige christene, waarin hy dan om verstaanbare redes nie die hele veld van charismatiese teologie wil analiseer of kritiseer nie, wil 'n RGU-model juis sy aanloop vanuit so 'n *verengde konteks* neem en dit binne 'n veralgemeende *globalisties-geïntegreerde ekumeniese konteks* ontplooi. Natuurlik sien Lederle die interessantheid van 'n ondersoek en 'n evaluering van die effek van die charismatiese teologie op al die ander teologiese loci: soteriologie, antropologie, ekklesiologie, eskatologie en selfs pneumatologie. My RGU-model wil juis *alle teologiese loci verpneumatologiseer*: aldus dan 'n pneumatologiese teologie (Godsleer); 'n pneumatologiese skeppingsleer; 'n pneumatologiese Christologie; 'n pneumatologiese antropologie; 'n pneumatologiese ekklesiologie; 'n pneumatologiese eskatologie; én 'n pneumatologiese pneumatologie. Dan is daar nog nie eers gepraat van die pneumatologisering van hermeneutiek en die sekulêre wetenskaplike dissiplines soos psigologie, sosiologie en andere nie - natuurlik sonder om die pneumatologiseringsaspek te verabsoluteer. Maar in hierdie konteks hou ons onself besig met 'n RGU-model wat 'n sistematiese, teologiese, filosofiese en wetenskaplike benadering na vore probeer bring. As ek egter praat van die verpneumatologisering van 'n RGU-teologie, beteken dit geensins 'n verabsolutering van pneumatologie ten koste van ander teologiese loci nie, of die vergeestelike abstrahering van die teologie nie. Nee, by verre daarvan. 'n Egte RGU-teologie wil juis die teologie verkonkretiseer, maar dan 'n teologie wat in elke vesel van sy bestaan deur die Gees (*Pneuma*) gedryf en vergestalt word. Dit beteken dat elke faset van 'n RGU-teologie op die terrein van die Gees bedryf word, en ook andersom, dat die Gees op elke wetenskaplike én nie-wetenskaplike terrein van 'n RGU-teologie aktief konkreet werkzaam is in die geskiedenis.

Dit gaan dus in 'n RGU-model oor die pneumatologisering van die ganse teologie, van die geskiedenis, én van alle vakke wat nie-teologies is nie. Dan word alles - sakraal én profaan - gepneumatologiseer, selfs die wiskunde, fisika, biologie en ander natuurwetenskappe, soos wat Strömberg (1966) dit tereg demonstreer in sy wetenskaplike navorsing om die *Universele Siel* agter die ganse sigbare tydruimtelike op te spoor. Maar op sy beurt word ook die pneumatologie weer dialekties verwiskundig, verbiologiseer en wat nog meer. Dan is die bedryf van 'n gepneumatologiseerde teologie nie 'n teologiese skema nie, maar 'n teologiese metode waarvolgens die hele teologie én die geskiedenis én die kosmos holisties betrek en interrelasioneel pneumatologies verryk word. Dink maar self na oor die verrykende moontlikhede van die pneumatologiseringsproses in 'n samehangende gedifferensieerde maar holisties-geïntegreerde universumgerigte konteks.

Voordat 'n *RGU-Geesdoopmodel* egter te berde kom, volg ons eers Lederle (1988:144-204) se *integratiewe Geesdoopinterpretasie*. Dit is die woord *integratief* wat vir 'n RGU-Geesdoopmodel van belang is, nie teenstaande die feit dat Lederle en andere die term integratief myns insiens nog veels té eng nêr op die gelowige christendom betrek. Lederle bespreek vyf Geesdoopmodelle: (1) Die pre-charismatiese interpretasie van Geesdoop as 'n unifiërende patroon van christenervaring (1988:1-31); (2) die neo-pentekostalistiese vertolking (1988:37-95); (3) die sakramentale Geesdoopinterpretasies (1988:104-137); (3) die integratiewe of evangeliese (nie-sakramentale) vertolking (1988:144-204) en (5) Lederle se eie Geesdoopmodel as die charismatiese dimensie van 'n normale geïntegreerde christelike lewe (1988:227-240). Dit is egter in Lederle se Geesdoopmodel as *integratiewe Geesdoopinterpretasie* waarin hierdie proefskrif belangstel (Lederle 1988:144-204).

Terwyl die neo-pentekostalistiese en sakramentale vertolkings van die Geesdoop betreklik homogeen van aard is, toon die integratiewe of evangeliese benadering 'n groter verskeidenheid. Die denominasionele en geografiese grense word opgehef. Die pre-charismatiese en die neo-pentekostalistiese vertolkings het hul oorsprong in die verenigde state van amerika gehad, terwyl die integratiewe evangeliese vertolkings in brittanje, noorweë, amerika, duitland en italië ontwikkel het. Hierdie groep sluit nie slegs die sogenoemde hoogkerklike denominasies in nie, maar ook die presbiteriaanse, gereformeerde, baptistiese en vrykerklike tradisies (Lederle 1988:144-204; 1983:174-181). Dit bring ons by Lederle se integratiewe Geesdoopmodel.

6.4.1 Lederle se integratiewe Geesdoopmodel

In Lederle (1983:181-193; 1988:227-240) se Geesdoopmodel is in beginsel 'n voorstelling van 'n Geesdoop as die *charismatiese dimensie van 'n normale, geïntegreerde christelike lewe*. In hierdie Geesdoopmodel is daar geen gedagte aan enige elitistiese uiteindelikheid of gebeurtenisverbondenheid nie. Die Geesdoop as 'n term is tereg volgens hom verwarrend. Die element van waarheid is dat die *Geesdoop 'n charismatiese ervaringsdimensie van die normale geïntegreerde christelike lewe* is. Die christendom behels *meer* as die sub-normale standarde wat hedendaags in baie tradisionele kerke aangetref word, maar die *meer* bestaan nie uit die byvoeging van 'n gebeurtenis of ervaring nie - wat noodsaaklik geag word vir ryphed, indien nie vir die blote bestaan as christen nie - maar uit die ontdekking van die volheid van die lewe in Christus. Daar bestaan 'n ervaringsdimensie in die christendom wat feitlik verduister is deur die moderne westerse rasionalistiese geestesinstellings wat veel van ons teologie en kerklike lewe oorheers. 'n Mens hoef nie noodwendig 'n reeks hewige emosionele ontmoetings met God te beleef nie, maar jy moet *elke faset van jou lewe vir God oopstel* en Hom met *meer* as net jou verstand liefhê. Pentekostalisme se begrip van "meer" is natuurlik iets anders: dis meer van die Gees in 'n lewe.

Vergelyk Sherril (1972:3) oor die *meer* of *diepere* aspek van pentekostalistiese Geesdoop. Verster (1972:2) opper ook die kwessie van die *meer* of *ekstra* van die Geesdoop: Verster (1972:67-68) wys daarop dat toe Paulus volgens Handeling 19:1-6 in Éfese gekom het hy daar *gelowiges* gevind het, maar dat hy nie gedink het dat dit *genoeg* was nie - impliserend dat hulle nog *méér* van die Gees nodig gehad het - wat volgens Verster dan die *pinksterdagervaring* sáám met die *glossolie-têken* sou wees. Hierdie implikasie kry dan gestalte op bladsy 68 waar hy spesifiek die Geesdoop in klassieke pentekostalistiese sin verduidelik onder die opskrif: *Dit is meer as 'n vervulling*. 'n Ander pentekostalis, Sherril (1972:3), noem die pentekostalistiese Geesdoop, *veel meer* as 'n bekeringservaring. Die pentekostalistiese lamheid (Verster 1972:1) en verwaarlosing (James 1969:13-18) kan opgehef word deur *meer crescendo* Geesdoopbelewings van heerlijkheid tot heerlijkheid in en deur die Gees (2Kor.3:18) - dit wil sê opstapelende bewings in en deur die Gees van *al meer* en *meer*, al hoër en hoër - wat uiteraard 'n unieke elitistiese en beter eerste klas pinkstergroep wat Geesgedoop is, impliseer. Volgens hierdie akkumulerende ervarings van vervulling met die Gees, sê James (1969:15) : *I've abandoned myself to the Holy Ghost, and His fulness abides within*.

Binne die konteks van 'n RGU-Geesdoopmodel is die bybelse christelike vervulling met die Heilige Gees relatief van aard. Die almagtige God werk in sy groter omvangrykheid veral nie net eng stereotiep nie, maar bepaal

dit insonderheid van mens tot mens, van plek tot plek, en van omstandigheid na omstandigheid. Die Gees vervul mense nie volgens 'n vaste patroon nie. Die Gees doen dit aan wie hy wil, soos hy wil, en wanneer hy wil (Möller 1955:131). Geesvervulling is geen nuwe doop met die Heilige Gees nie, want dit is met pinksterdag eens en vir altyd gegee. Dit is ook nie die eerste ontvangs van die Heilige Gees in die lewens van wedergeborenes nie, omdat dit reeds met wedergeboorte plaasgevind het. Elke kind van God besit reeds die Heilige Gees, maar dis nog nie te sê dat die Heilige Gees sy kinders se lewens ten volle besit nie. Geesvervulling is dus nie die Geesvervuldes wat *meer* van die Gees moet kry nie, maar dis die Gees wat *mêr* van die volle of voller gedifferensieerde maar holisties-geïntegreerde universumgerigte spektrum van die Geesvervuldes se volle of voller lewenswêreld moet kry - ja, inderdaad alles, 'n totale algehele oorgawe aan die Gees en sy talente, kragte, gawes en dies meer. Só word aan die Heilige Gees alle plek in alle lewensdimensies gegee in lewens waarin die Gees lankal begeer om volkome te heers. In hierdie sin is die vervulling met die Gees wel nie die eerste ervaring van die werking van die Gees in lewens nie, maar dit kan 'n ryker en voller ondervinding genoem word as gevolg van die Gees se groter greep in lewens waarin hy toegelaat word. Want die opdrag in Efesiërs 5:18 aan mense om met die Gees vervul te word, staan in die teenswoordige tyd en beteken: doen dit voortdurend, volhard daarin. Dit dui dus op 'n voortdurende toestand van vervul te wees met die Heilige Gees. Dit spreek beslis nie van 'n opsigselfstaande ervaring wat eens en vir altyd plaasgevind het as 'n tweede seën nie. Op hierdie voortdurende wyse gee mense wat reeds Geesvervul is hulleself *al meer* oor aan die Gees wat in én buite hulle woon en werk - en dit nie in eie krag nie, maar juis in en deur die krag van die Heilige Gees wat tot hulle beskikking is. En die radikale gedifferensieerde universumgerigte magte, kragte, werkinge en gawes van die Gees, word juis hierby ingereken (Murray 1975:30-31).

Daarom glo Lederle (1983:182) dat benewens die nuwe oopheid vir die nie-rasionele elemente van die menslike ervaring, mense ook oop behoort te wees vir die volle spektrum van die gawes van die Heilige Gees. Die bybelgeleerdes van die afgelope dekades het die dogmatiese vertolkings van teoretici wat aanvoer dat wonderwerke nou nie meer plaasvind nie, op afdoende wyse weerlê. Dit is die rede waarom Hummel (1978:229) die sentrale element van die charismatiese ervaring kan herdefinieer as hy verklaar dat die wese van die charismatiese vernuwung nie die kwessie van die spreek in tale of selfs die Geesdoop is nie - waaroor daar 'n aanmerklike meningsverskil selfs binne die vernuwingsbeweging bestaan. Dit is eerder die blootstelling en oorgawe aan die volle reeks charismata as manifestasies van die Heilige Gees om te voorsien in die behoeftes van die christelike gemeenskap. Die charismatiese vernuwung bevestig die nuwe-testamentiese lering dat al hierdie geestelike gawes noodsaaklik is vir die lewe en taak van die kerk. Alle kerke behoort dus hierdie charismata te verwag en te getuig van hulle teenwoordigheid in eietydse kerke en samelewings.

Eintlik is dit geen nuwe perspektief nie. Dit is reeds in die kiem teenwoordig in die verwerping van die *tweestadiumteorie* - *Zweistufentheorie* - deur die pinksterpionier Leonhard Steiner (1954), in sy beskrywing van die wese van die pentekostalisme as die ervaring van die Gees. Dit word ook aangetref in die verklarings van Gordon Fee (1976), naamlik dat die essensiële element van die christelike lewe die *bekleding* met krag deur die Heilige Gees is - die dinamiese, ervaringsverbonde gehalte van die lewe in die Gees of die fenomenologiese ervaringsdimensie van die *christelike lewe*. Hierdie charismatiese dimensie is nie afhanklik van enige bepaalde tipe ervaring as 'n soort ingangspoort tot die lewe in die Gees nie. Al het duisende mense ook soortgelyke ervarings kan hulle ervaringspatroon nie veralgemeen of tot vaste en onverbreekbare reëls verabsoluteer word nie. Gelyksoortigheid van ervarings weerspieël dikwels eerder kulturele en maatskaplike patrone as leerstellige voorvereistes. Daar is 'n groot verskeidenheid van gawes van die Gees - selfs groter as in die oop lysie wat in die bybel aangegee word (Rm.12, 1Kr.12, Ef.4 en 1Pt. 4). Na Lederle se mening was die grootste seën van die charismatiese vernuwung dat dit 'n nuwe verwagting van sodanige geestelike gawes en van die ervaringsverbonde aard van die *normale christelike lewe* gebring het. As daar egter teruggekyk word op die ganse ontwikkelingsgang van die pinksterbeweging en die charismatiese bewegings dan is die vinnige ontwikkeling en uitbreiding verbasend. Binne die byna agt dekades van hierdie eeu het die pinksterkerke gegroei van die grond af tot die grootste enkele

groeiering - ongeveer 51 miljoen - in die protestantisme, en die charismatiese beweging se aanhang is alreeds, volgens die konserwatiefste skatting, 11 miljoen meer as die totaal van pinkstergelowiges (Lederle 1983:182-183). Dat pentekostalisme een van die vinnigste groeiende bewegings van christendom in die wêreld van die moderne tyd is, word bevestig deur Kelsey (1987), König in Eybers et al (1982:191), Möller (1975:4) en Verster (1972:1).

Die charismatiese beweging is sonder twyfel die grootste en omvangrykste herlewingsbeweging van die 20ste eeu. Mens vra onwillekeurig na die toekoms. Vanaf die middel sewentigerjare is daar diegene wat met stelligheid beweer het dat die vernuwing sy hoogtepunt bereik het en nou in invloed en grootte aan die afneem is. Die jongste berigte van die roomskatolieke vernuwing in latyns-amerika bewys egter die teendeel. Dat die vernuwing in sommige plekke afgeneem het, kan nie ontken word nie. Veral in die verenigde state van amerika wil dit voorkom asof die vernuwing in sommige gebiede - veral onder die onafhanklike groeieringe - nie standhoudend is nie. Ook vind daar verskuiwings plaas waar lidmate van een denominasie of groep na 'n ander oorskuiw. Betroubare inligting hieroor is tans onbekombaar (Lederle 1983:183).

Waarin lê die aantrekkingskrag van die charismatiese beweging? Kilian McDonnell het dit soos volg saamgevat toe hy geskryf het dat dit wil voorkom asof kerke nie geestelike diepte aanbied nie. Hiermee stem Kelsey (1987:15-25) absoluut saam. Mense gaan waar hulle voedsel ontvang en waar hulle gemeenskap vind. Hulle vind hulle geestelike tuiste in gebedsgroepe eerder as in die gemeentelike lewe. Mense wil God ervaar, nie maar net weet dat Hy bestaan nie. Die charismatici kon aantoon dat God hier is: nou, vandag; dat Hy 'n persoon is: liefdevol, versorgend, oordelend - en hulle weet dit deur ervaring (Kantzer 1980:28; Lederle 1983:183-184).

Jack Cottrell (in Lederle 1983:184), 'n teoloog van die 'church of Christ', gee as buitestaander die volgende verklaring vir die sukses van die vernuwing as hy beweer dat die charismatiese beweging gesien kan word as 'n poging om 'n emosionele en ervaringsvakuum te vul wat daar in die Amerikaanse christendom ontstaan het toe dit meer liberaal en rasionalisties geword het (Kantzer 1980:28). Veral hierdie laaste sitaat is eintlik 'n bevestiging van die siening wat hierbo uitgespreek is dat die rasionalisme van die westerse wêreld 'n vakuum gelaat het deur die geestelike dimensie as onwerklik te beskou.

Die groei van die charismatiese beweging dui op 'n ywer vir evangelisasie, en tog het die meeste charismatici waarskynlik nie uit ongeloof gekom nie, maar was hulle eerder reeds kerklidmate, veral mense wat bekeerd was en 'n lewende verhouding met Christus gehad het vóór hulle in die vernuwing ingekom het. Deur die eeue het God verskeie herlewings en vernuwingsbewegings na sy kerk gestuur. Dit is eintlik maar net gerieflikheidshalwe wat hier gewoonlik na *die vernuwing* verwys is. Dit behoort nie as 'n prinsipiële formulering opgeneem te word nie. Die middeleeuse monastiese ordes het vernuwing gebring in die kerk. Bewegings soos die liturgiese en ekumeniese bewegings het vernuwing gebring in bepaalde fasette van die kerklike lewe. Die reformasie, wesleyaanse opwekking en pinksterbeweging het gelei tot die vorming van nuwe denominasies. Die evangeliese herlewings van veral die 19de eeu met hulle opwekkingspredikers het nuwe lewe in die gevestigde kerke gebring (Lederle 1983:184).

Vanuit hierdie perspektief moet ook na die charismatiese beweging gekyk word. Bert Ghezzi (1974:29-31) maak enkele interessante opmerkings hieroor. Hy sê dat 'n beweging vir kerklike vernuwing nie as 'n doel op sigself gesien moet word nie. So 'n houding is wel 'n groot versoeking vir mense wat 'n diepgaande lewensverandering as gevolg van hulle kontak met die charismatiese beweging ondergaan het. Die doel van die vernuwing is egter die vernuwing van die kerk van die Here Jesus Christus op aarde. Namate die kerk as geheel vernuwe raak, sal die vernuwingsbeweging as 'n beweging oorbodig raak (Lederle 1983:184-185).

Daar is natuurlik twee basiese benaderings ten opsigte van die vernuwing van die kerk - die denominasionele en die nie-denominasionele. Eersgenoemde wil die historiese christendom nie afskrywe nie, maar van binne af vernuwe. Die tweede benadering wil ook die bruid van Christus herstel, maar deur 'n restourasiebeweging wat die tradisionele denominasies prysgee en opnuut wil begin. Hierdie dilemma is so oud soos die christendom self. Telkens het die leiers van 'n bepaalde tyd gepoog om die ware kerk opnuut gestalte te gee op aarde, om 'n gemeente te vorm wat net uit bekeerde en toegewyde gelowiges bestaan. Na enkele geslagte het daar egter

gewoonlik nie soveel van die oorspronklike ideale oorgebly nie en het die gemeente nie baie anders gelyk as die groep waarvan dit weggebreek het nie. Waar Lederle self die denominasionele benadering gekies het, vind hy die gebruik van die model van die gelykenis van die goeie saad en die onkruid hier sinvol (Mt. 13:24-30 en 36-43). Hiermee wil hy egter nie die saak ooreenvoudig nie. Daar moet telkens 'n verantwoorde keuse gemaak word - soms moet die eenheid van die kerklike strukture byvoorbeeld ter wille van die waarheid (tydelik?) verbreek word. Ghezzi sê verder dat, alhoewel die geestelike vernuwingsbeweging nooit as 'n doel op sigself gesien moet word nie en - so hoor mens dikwels in die roomskatolieke vernuwing - en die charismatiese beweging mettertyd in die kerk sal opgaan wanneer sy doel bereik is, so 'n beweging dit 'n tyd lank nodig het om hom as 'n afsonderlike groep binne die kerk te organiseer. Hierdie aparte strukturering is nodig sodat die identiteit van die beweging en sy spesifieke bydrae gekultiveer kan word. Hier is 'n wisselwerking van 'n inwaartse beweging en 'n uitwaartse beweging wat met omsigtigheid gehandhaaf moet word. Ghezzi se laaste punt is dat 'n geestelike opwekkingsbeweging sy klem op persoonlike geloofsvernuwing moet bly handhaaf.

Daar is nog heelwat fasette van die vernuwingssteologie wat bespreek kan word. Maar Lederle volstaan deur enkele areas op te noem. Sake wat Quebedeaux (1976, 1983) noem in sy vergelyking van die pinksterbeweging en die charismatiese bewegings wat nog nie ter sprake gekom het nie, is byvoorbeeld die houding ten opsigte van ekumene. In die vatikaan se tweede *malines-dokument* oor ekumenisme en charismatiese vernuwing (1978), word die roomskatolieke houding in dié verband geskets (McDonnell 1980). Veral die denominasionele vernuwing het 'n sterk besef van die ekumeniese roeping van die kerk. Niks in die vatikaanse konsilie is vir Neill (1968) meer merkwaardig as die konstante verwysings na die Heilige Gees in toesprake en in dokumente nie. Baie van die vatikaan se fokus op die werk van die Gees kan teruggespoor word na pous Johannes se gebed vir 'n nuwe pentekost geken aan eenheid in die Heilige Gees. Dat die Gees in feite die sentrum van christen-eenheid is, word bevestig in die vatikaanse konsilie se dekreet oor ekumenisme (Brown 1967:10; Quebedeaux 1976:177-179; Lederle 1983:186).

Ander sake wat Quebedeaux (1976:156-158) noem, is die sosio-ekonomiese stand van die aanhangers van die bewegings en die houding ten opsigte van kultuur en sosiale geregtigheid. Heelwat studies is al gedoen oor die pinksterkerke se oorsprong in die laer strata van die samelewing (Möller 1975:271-272). Die situasie het egter in die afgelope dekades drasties verander en tans behoort die lidmate van byvoorbeeld die 'first assembly-kerk' in 'n tipiese Amerikaanse dorp tot die heel welvarendstes. Ten opsigte van die klassieke problematiek, Christus en kultuur, wat deur die Amerikaanse teoloog, Richard Niebuhr (1951), met sy insiggewende modelle uitgewerk is, sien Quebedeaux ook duidelike verskille tussen die eerste en tweede golwinge van die Gees. Die sogenaamde *eerste golf* verwys na die pinksterbeweging en die *tweede golf* na die charismatiese beweging. Die hele saak van *sosiale betrokkenheid* hang hiermee saam. Binne die christendom was daar altyd 'n verskeidenheid houdings ten opsigte van die kultuur en die maatskappy - vanaf 'n *ander-wêreldse* kultuurvermyding tot 'n kerklike bevestiging van 'n bepaalde politieke en sosiale orde - siviele religie. Tradisioneel word die kloof tussen die *evangelies-gesindes* en die *ekumeniesgesindes* ook geïllustreer aan die hand van *betrokkenheid* by sosiale vraagstukke (Lederle 1983:186).

Daar was egter wel 'n tyd toe die *evangeliesgesindes* 'n belangrike rol gespeel het in maatskaplike vraagstukke; vergelyk byvoorbeeld die vroeë Britse *evangeliesgesindes* en hulle betrokkenheid by die afskaffing van slawerny en kinderarbeid asook by tronkhervormings, ensovoorts. Hoewel Charles Finney (1792-1876) 'n sleutelrol gespeel het in die verbreiding van wesleyaanse perfeksionisme in kombinasie met die tipiese Amerikaanse opwekkingsbenadering, het hy nogtans geen digotomie gesien tussen sosiale geregtigheid en persoonlike vroomheid nie (Hart 1978:71; Lederle 1983:187). Die pinksterbeweging en die charismatiese beweging het 'n sosiale getuigenis van stapel gestuur, onder meer deur die opheffing van dwelmverslaafdes deur 'n *tiener uitdaging*, verbondsgemeenskappe soos die 'episkopaalse church of the redeemer' in Houston, Texas, en Cecil Kerr se groep in Ierland. Die lutheraan wat op 'n stadium aangestel was as direkteur van die 'international lutheran renewal center', Larry Christenson, het 'n boek geskrywe met die titel: *A Charismatic Approach to Social*

Action. Deesdae verskyn dit onder 'n ander titel: *Social Action Jesus Style* (1976). Vir Lederle is dit egter 'n vraag of Christenson se benadering genoeg rekening hou met die sistemiese en strukturele dimensies van die kwaad. Die Vatikaan se *derde malines-dokument* (1979) in die vorm van 'n dialoog, handel direk oor die verhouding tussen charismatiese vernuwing en sosiale aksie (McDonnell 1980; Lederle 1983:187).

In 'n insiggewende artikel toon Culpepper (1977:439-452, veral 441) sekere probleemareas in die charismatiese beweging aan, te wete polariteite soos die gawes van die Gees versus die vrug van die Gees, ondervinding versus belydenis (doctrine), ervaring as 'n stap of 'n proses (crisis experience versus growth experience), emosionalisme versus intellektualisme, geestelike elitisme versus geestelike selfvoldaanheid, piëtisme versus sosiale aktivisme en ten slotte, ekumenisme versus verdeelsugtigheid (Culpepper 1977). Dit is reeds uit hierdie titels duidelik dat Quebedeaux en Culpepper, twee van die vernaamste protestantse kenners van die charismatiese beweging, 'n groot mate van ooreenstemming vertoon in die tipering van spanningsgebiede in die vernuwing. Aan al hierdie areas sou mens uitvoerige aandag kon gee. McDonnell (1980) bespreek ook die meeste van hulle in sy inleidingsartikel tot die drie volumes oor die vernuwing en die kerke.

'n Ander belangrike onderwerp is die charismata self. Aangesien charismatiese bydraes dikwels bloot neerkom op 'n bespreking van hierdie faset, word dit nie as noodsaaklik beskou om dit hier te behandel nie. 'n Vergelyking van die verskillende lyske van gawes, 'n naspoor van die gawes in die ou-testamentiese bedeling, 'n analise van die betekenis van elke charisma en die saamhang tussen gewone en charismatiese gawes, behoort ook tot die taak van 'n charismatiese teologie. Die Vatikaan se *eerste malines dokument* (1974) wat handel oor teologiese en pastorale oriëntasies tot die katolieke charismatiese vernuwing, onderskei ook duidelik tussen gewone en charismatiese gawes as A-P en P-Z gawes onderskeidelik. Dit is byvoorbeeld belangrik om te sien dat 'n woord van wysheid en 'n woord van kennis in verskillende charismatiese tradisies heel anders vertolk word. Party bring dit in verband met die wysheid en kennis van predikers en leiers (Clark 1976:112-116), terwyl ander hierdie gawes as baie meer bonatuurlik beskou. 'n Mens se werklikheidsopvatting sal ook hier 'n rol speel in die bepaling van jou keuse (Lederle 1983:186-187).

Met betrekking tot die gawe van genesing - wat dikwels kontroversieel is - beskou ek dit ook as baie belangrik om te onderskei tussen twee basiese opvattinge binne die charismatiese beweging. Culpepper (1977:121-127) toon die verskil aan in sy beoordeling van die vernuwing. Dié sieninge kan gekoppel word aan die name Kenneth Hagin en Francis MacNutt en loop weer eens in groot mate parallel met die onderskeid tussen die nie-denominasionele en die denominasionele vernuwing. In die nie-denominasionele benadering word genesing deur gebed en genesing deur mediese behandeling dikwels teenoor mekaar gestel. Waar genesing uitbly, word oorsake gewoonlik gesoek by ongeloof of sonde by die siekte. MacNutt (1974, 1977) se posisie is minder simplisties en hou rekening met die feit dat hier ook 'n misterie is wat die mens nie kan verklaar nie (Ferreira 1975:9). Die spanning tussen die *alreeds* en die *nog nie* in die eskatologie bly gehandhaaf. MacNutt se benadering is meer holisties - die waarde van gebed in groepsverband by 'n gereelde biduurbyeenkoms waar mense mekaar ken en liefhet, word beklemtoon. Deur die sieke met liefde te omring, is die doel dat, wat die resultaat ook al is, die persoon nader aan God getrek sal word. Hierdie opsomming laat ongelukkig nie voldoende reg geskied aan die betrokke standpunte nie. Daarvoor is uitvoeriger behandeling nodig. Die hele onderwerp van demoniese invloed, verrukking van sinne of besetenheid hoort ook by so 'n diskussie van die charismata.

Om Lederle se studie mee af te sluit, word enkele gedagtes geformuleer oor 'n nuwe benadering tot die pneumatologie wat 'n bydrae kan maak tot 'n meer omvattende en volwasse voortgang van die charismatiese beweging. In 'n belangwekkende artikel getiteld: *The Determinative Doctrine of the Holy Spirit*, toon McDonnell (1982:142-161) die leemtes aan in ons huidige pneumatologie. Hy beweer dat ons in die weste basies in christologiese kategorieë dink met die Heilige Gees as 'n aanhangsel - *a false window to give symmetry*. Teologie moet groot areas van kultuur weer in besit neem na die onttrekking wat plaasgevind het toe die geloof beperk is tot die persoonlike godsdienstige lewe. Hierdie terugtrekking het aan die begin van die moderne era plaasgevind tydens die sogenoemde Verligting. McDonnell sê dat ons nou 'n volwasse teologie van die Heilige Gees afwag.

Kan 'n nuwe RGU-pneumatologie deel van daardie volwasse teologie wees? Ek hoop so! Want met hierdie vroeëre kapitulasie het die Gees 'n ornament van ons vroomheid geword en hierdie selfde engheid kan voortgesit word wanneer die Gees net belangrik is vir die charismata (Lederle 1983:189). Die kempunt van McDonnell se betoog is dat die Gees die universele snypunt is van enige kontak tussen God en die geskiedenis. Hy toon ook in die geskiedenis aan dat daar 'n dun, maar konstante tradisie was wat die Gees gesien het as die enigste bron van menslike verhouding tot God (McDonnell 1982:148). Dit laat ons na persoonlike kategorieë vir ander gebiede van die teologie soek, want die Gees as Persoon is die kontakpersoon. McDonnell verduidelik die tweengting hermeneutiese funksie van die pneumatologie deur middel van die volgende voorstelling: Ekklesiologie<Pneumatologie>Christologie>Drie-eenheid.

Hierdie siening verteenwoordig nóg 'n opgeblase pneumatologie, nóg bedreig dit die sentraliteit van Christus. Dit verteenwoordig net die orde van die heilsgeskiedenis (Lederle 1983:189). 'n Deel van die probleem met moderne teologieë wat met 'n antropologiese en eksistensiële analise wil begin, is dat hulle die sleutelfunksie van die pneumatologie miskyk. Karl Barth (1980:viii-ix) het reeds 'n pneumatiese hermeneutiek voorgestaan as protes teen die buitensporige gebruik van filosofie en antropologie! Dit raak ook die kenleer. Mens kan God nie ken tensy God op die een of ander wyse reeds in die kenner teenwoordig is nie, en dit gebeur deur die Gees. Na pinkster kan ons nie teologie beoefen asof pinkster geen teologiese betekenis het nie (Lederle 1983:189-190).

Nog 'n manier waarop die kontakfunksie van die Gees aangetoon word, is die dubbele beweging tussen God en die mens. Die hele christelike lewe word omsluit deur hierdie beweging van die Vader na die Vader. Dit is 'n tomistiese grondstelling wat nie die historisiteit en kontingensie van die heilsgesbeure na behore in ag neem nie. In hierdie beweging van die Vader, deur die Seun in die Gees na die mens en dan weer terug, vorm die Gees weer die sluitsteen - die laaste Persoon in die proses van God se kant af en die eerste en naaste in die terugbeweging van die mens se kant af. Daarom ervaar die mens God slegs deur die Gees (Lederle 1983:190).

Wat is dan die konsekwensies van hierdie siening van die Gees? McDonnell (1982:158) toon die volgende aan: (1) Met betrekking tot die *skeppingsleer* moet ingesien word dat die Heilige Gees die Skeppergees is, kosmies in reikwydte en nie beperk tot die *innerlike* en *geestelike* terrein nie. Die Gees kan ook nie tot die soteriologie begrens word nie. Jean de Labadie (in Lederle 1983:190) was só gerig op die subjektiewe ervaring van die Gees dat hy selfs die rol van die Gees in die skepping ontken het. Gewoonlik word dit nie ontken nie, net doodgeswyg. Deur die Gees as *Creator Spiritus* te vereer, word 'n perk gestel aan die subjektivistiese privatisering van die Gees en 'n openheid geskep vir die geestelike dimensie van die werklikheid in 'n nuwe wêreldbeskoulike raamwerk. (2) Met betrekking tot die *antropologie* kan gesê word dat die volheid van menswees te vinde is in die vervulling met die Gees, waardeur die mens weer deur die tweede Adam gerig word op sy oorspronklike potensiaal in die on-gevalle Adam. (3) Ook die *Christologie* kan baat by die nuwe pneumatologiese insigte. Bruner (1970) het reeds gesê dat die werk van die Gees net so belangrik is as die werk van die Seun. Soos wat die Gees nie aan die Seun ondergeskik is in die Drie-eenheid nie, so is die sending van die Gees nie minderwaardig in vergelyking met die sending van die Seun nie. By elke punt van Goddelike inisiatief bly die Gees die kontakpunt van Christus met die geskiedenis. 'n Mens kan nie steel van Christus om die Gees te vermyk nie. Dit is die verre Here wat die Gees stuur en dit is die Gees wat die teenwoordigheid van Christus in ons verwerklik. (4) Deur die *pneumatologie* kan die gaping tussen filosofie en kultuur aan die een kant en godsdiens aan die ander kant oorbrug word. Die sintese het te doen met 'n samebinding van God en die wêreld, of meer spesifiek van God as Gees met die mens as gees. Tillich, volgens McDonnell (1982:158), werk hierdie aspek uit - hy vermy die *kerklike* Gees van 'n kerkgebonde vroomheid en die piëtistiese *ervaringsgerigte* Gees om te kom tot 'n universalistiese opvatting van die Gees. Omdat 'n pneumatiese christologie in die verlede adopsiaans geneig het, is dit gewoonlik vermy. McDonnell bepleit 'n terugkeer na 'n pneumatiese christologie wat die probleme van 'n logos-christologie te bowe sal kom. Mühlen (1975:107-117) ontwikkel 'n *personologie* met die klem op persone eerder as nature. In die intertrinitariese lewe is die Vader die **Ek**, die Seun die **U** en die Gees die **Ons** of die **Ons tree op**. Die Gees het in die heilsgeskiedenis dieselfde funksie van 'ons'. Die raaiselagtige

uitspraak van Paulus: *Die Here is die Gees* (2 Kor. 3:17) verwys nie na 'n ontologiese identifikasie nie, maar na die christelike ervaring. (5) Met betrekking tot **ekklesiologie** is dit belangrik om voor oë te hou dat die kerk die liggaam van Christus is (nie van die Gees nie). Daarom is die vertrekpunt nog christologie, maar Christus is gebore deur die Gees, gesalf deur die Gees en het in die krag van die Gees opgetree. Moltmann sê 'n pneumatologiese christologie lei na 'n charismatiese ekklesiologie (McDonnell 1982:158). Deur die pneumatologie word die legitimiteit van christelike ervaring bevestig. In die verlede is die charismata te veel beperk tot 'n innerlike, *hoogheilige* sfeer net bedoel vir mistici met 'n oordrewe *bonatuurlike* gerigtheid. Hierdie horison moet verbreed word. McDonnell sê dat dit foutief is om die charismatiese beweging te sien as eensydiglik gerig op die Gees en die charismata. Dit is syns insiens eerder 'n Jesusgerigte as 'n Geesgerigte beweging. Kerke het gaandeweg al hoe meer ingesien (en McDonnell kan dit dokumenteer uit drie volumes: *Presence, power, praise*) dat die vernuwings-ideale ooreenstem met die eise van die normale christelike lewe. Die pneumatologie daag dus die teologie uit om meer persoonlik te teologiseer en die kosmiese reikwydte van die Gees se werk te verdiskonteer. Hierdie bydrae moet volgens Lederle nog in die toekoms tot sy reg kom - soos dit inderdaad nou deur 'n nuwe RGU-pneumatologie gepoog word (Lederle 1983:190-191).

Walter Hollenweger (1978:32-40) vra om 'n soortgelyke vernuwings in sy artikel: *Creator Spiritus: the challenge of Pentecostal experience to Pentecostal theology* (1978). Hy beklemtoon die belang van 'n *charismatiese teologie*. Die pinksterkerke het nie so iets gelewer nie. Ook die charismatiese beweging het nie dadelik die noodsaaklikheid van iets meer as net 'n nuwe hoofstuk oor die charismata ingesien nie. Hollenweger meen egter dat daar tans mense is, veral roomskatolieke en Europese protestante, wat besef dat die hele teologiese denkraamwerk verander moet word. Hollenweger bepleit 'n *herbedinking* (rethinking) van die tradisionele *triniteitsleer*, *ekklesiologie* en *teologie vir die wêreld*. Ons moet die Gees sien as die Skeppergees in die wêreld - nie net in die kerk en in die gelowige nie.

Hollenweger (1978:37) skryf verder oor *glossolalie*, nie as iets *bonatuurlike*s nie, maar as iets *ongewoons*. Dit is vir Hollenweger 'n linguistiese simbool van die Heilige Gees. Deur in tale te praat, bou mens 'n katedraal van klanke, 'n sosiaal-akoestiese heiligdom. Hollenweger wil sy meer *kosmiese* en *sosiale perspektief* inspan om teologie relevant te maak vir **christene van die derde wêreld**, deur ook die werking van die Gees in *vóór-christelike* eras te eerbiedig en te inkorporeer. Hy maak daarteen beswaar dat die geskrewe sienings van die pinksterbeweging en die charismatiese beweging die Heilige Gees beperk tot *individuele gelowiges* en tot godsdienslike ervarings. Hollenweger se omvattende globaal-kosmiese, sosiale en ekumeniese christengerigtheid van glossolalie het beslis vrugbare raakpunte met 'n RGU-pneumatologie - maar ook net in soverre as wat dit die globaalgerigtheid daarvan aanbetref. Hoewel Geesdoop universumgerig is in 'n RGU-model, is glossolalie nie noodwendig die enigste teken van Geesdoopervarings by mense nie - hoewel dit baie heelwaarskynlik wel één van die tekens kan wees. Daar was op pinksterdag baie ander tekens: wind, vuurtonge, rukwindgeluid, profesie, ensovoorts. Waarom word slegs glossolalie uitgesonder? En anders as Hollenweger se globale reikwydte wat *nét* vir *gelowige christene wêreldwyd* bedoel is, voorsien 'n RGU-model 'n totale kosmiese gerigtheid wat saam met mense - gelowig én ongelowig - óók álles fisiese wêreldes in die ganse universum insluit by die Gees (***Pneuma***) se onbeperkte Geesdoopaksies. Is hierdie ganse skepping nie deur die Gees tot stand gebring nie (Gn.1:1-2)? En aangesien álles én álmal in die Gees lewe, beweeg en bestaan (Hd.17:28), is dit dan nie die Gees wat álles en álmal deurweek, omgewe (oordek of doop) en dra nie? Dit sal beslis nie absurd en irrelevant wees om met Anton Wessels se vraag van sy boektitel: *Europe: Was it Ever Really Christian* (1994), ook te wonder hóé christelik die sogenaamde *wêreldwye gelowige christene* van Hollenweger werklik is nie. My vraag is: *Were They Ever Really Christian?*

Die voorafgaande bespreking is bedoel as 'n stimulus tot verdere besinning. Verally die gedagtes van McDonnell en Lederle se unifiërende en integratiewe Geesdoopmodel is waardevol. Charismatiese teologie en die beskrywing van die charismatiese beweging hoort tot die jongste ontwikkelinge in die teologie. Om die kontemporêre te beskrywe, is altyd riskant. Daarom moet al die sienings wat deur Lederle bespreek word ook nie

as 'n afdoende standpunt beskou word nie, maar eerder as 'n poging om almal wat daaroor besin te inspireer om saam te werk in die besinning oor die *vernuwingsteologie* en die *vernuwing* van die teologie - soos dan tereg gepoog word deur die huidige aanbidding van 'n nuwe RGU-pneumatologie.

6.4.2 Enkele opmerkings

Selfs ook Lederle se Geesdoopmodel is nog té eng vir ons nuwe RGU-Geesdoopkonsep, want nog steeds is dit *nét op gelowige christene* van toepassing. Ons glo dat daar in 'n RGU-model 'n heel nuwe en unieke denkstyl in die pinkstersteologie ontgin word wat vir die hele teologie in teorie en praxis vrugbaar sal wees. Aangesien feitlik alle tradisionele pneumatologiese begrippe in die RGU-model bevraagteken word, is hierdie tesis 'n dogmatiese eksperiment. Omdat dogmatiek grotendeels 'n spekulatiewe spel is, behels dogmatiese arbeid dan ook 'n groot mate van eksperimentering. Omdat dogmatiek die bybelteks binne 'n komplekse postmoderne kader tegelyk moet vertolk, relatiewe én toepas, is dit wenslik om nie net aan die gemeenskap van die heiliges of aan die gemeenskap van die kerk nie, maar aan *alle* samelewings te vra wat hulle van dié eksperiment dink. Uiteraard sal so 'n proefneming deur sommige aanvaar of verwerp word, of miskien deels aanvaar of deels verwerp word. Hoe dit ook al sy, die omvang en diepte van die RGU-Godsryk is 'n stryd om te verstaan. En in 'n RGU-model se beskeie eksperimentering is daar nie 'n bepaalde alleenregte standpunt wat andere noodgedwonge moet aanvaar of verwerp nie. Eintlik is 'n RGU-eksperiment 'n groot stuk onsekerheid wat in die vorm van 'n vraag aangebied word, juis om uit sinvolle interkerklike, ekumeniese en interreligieuse diskussies met andere van alle godsdienste, kerke en lewensvlakke duidelikheid te verkry. Een van die tradisionele begrippe wat in die RGU-model bevraagteek word, is die eng inklusiwiteit van die klassieke pentekostalisme se Geesdoopmodel, wat duidelik uitgedien is in die lig van teologies-filosofiese ontwikkelinge in die afgelope dekades - veral wat die sending-wetenskappe betref (Bosch 1979:142-160; König 1972:31-38; Olivier 1988:12-19).

6.5 Wat is Geesdoop in 'n nuwe RGU-Geesdoopmodel?

Kan nuwe RGU-Geesdoopmodelle bybels begrond word? Sekerlik, anders sou hierdie navorsingstuk nooit die lig gesien het nie. Die term Geesdoop is in pentekostalisme redelik beperk. Gevolglik het die pentekostalistiese Geesdoopidee onder vele pinksterchristene sterk vorme van partikularisme en elitisme teweeg gebring. As pentekostalis erken ek dat die term Geesdoop, met die vereiste gepaardgaandheid van glossolalie as die enigste inisiële kenteken van die sogenaamde unieke alleenregte pentekostalistiese Geesdoop, ongelukkig 'n totale onskriftuurlike betekenis gekry het. Hierdie soort Geesdoop is volkome onbekend in die nuwe testament en radikaal verskillend van die bybelse geestesgawe van tale. Selfs duiwels kan in tonge praat (Nürnberg 1975:378). En as tongespraak die enigste bewys van Geesdoop is, en duiwels kan ook tale praat, dan eis 'n mens amper om dit oor die lippe te bring, maar dan impliseer so 'n glossolalie-teologie, met veel respek, dat duiwels ook met God se Gees gedoop kan word. En al sou ons die tale van mense en engele kon praat en die liefde nie hê nie, dan is ons blote klinkende metale en luidende simbole. Alle profetiese kennis van geheimenisse, en al die geloof van die wêreld, is sonder die liefde niks nie. Alle vorme van vrygewigheid en offervaardigheid, baat sonder die liefde totaal niks nie (1Kor.13:1-3e.v.). En wat meer is, op die pinksterdag het véél meer as net glossolalie gefunksioneer as tekens van die uitstorting van die Heilige Gees.

Dehalwe gaan dit in hierdie RGU-studie om 'n radikale andersoortige definisie van 'n pinkstersteologiese Geesdoop as in die tradisionele klassieke pentekostalisme. Sogenaamde unieke partikularistiese eksklusiwiteit en elitisme het soos onder andere by Lederle en Hollenweger, ook in 'n RGU-definisie géén ruimte nie. In plaas van óf 'n teosentriese, óf 'n christosentriese, óf selfs 'n pneumasentriese oorbeklemtoning, fokus 'n RGU-definisie op 'n verbredende pneumatologiese beskrywing van 'n totaal nuwe pentekostalistiese **RGU-Geesdoopmodel**, en aldus dan: 'n **Radikale en Gedifferensieerde Universumgerigte Geesdoopmodel** van pentekostalisme - wat tegelyk teologies, én christologies, én pneumatologies is. Nie net óf die ou testament, óf die nuwe testament, óf selfs net 'n deel van een of albei van die testamente nie, maar die ganse bybelgeskiedenis asook die bybel én die Gees

se vóór-bybelse én bybelse én ná-bybelse geskiedenis is deel van 'n RGU-omskrywing van 'n nuwe moderne en postmoderne pentekostalistiese Geesdoopmodel. Alles in die hêle skepping is pneumatologies RGU-gerig; álre tyd én ruimte is die Gees se pneumatologiese RGU-speelvelde - óók die sekulêre wêreld-geskiedenis én heelal-geskiedenis is die Gees se RGU-speelgrond - want die Gees is behêp met God se hele totale radikale en samehangende gedifferensieerde univêsumgerigte skeppingswêreld se verskillende geskiedenis - dit wil sê dit sluit álles in wat in tyd en ruimte, asook in nie-tyd en nie-ruimte tot stand gekom het deur die Skepper-Gees in die verlede, én alles wat tans tot stand gebring word, én alles wat nog in die toekomst tot stand gebring sal word - selfs nadat die nuwe hemel én die nuwe aarde gekom het. So is dit ook met die RGU-totaliteit van die Gees se ewigduende instandhoudingsvermoëns.

En in die lig van hierdie radikale RGU-definisie moet daar opnuut gekyk word na die totale spektrum van die ganse skepping se Geesdoop, en dan veral in verhouding tot die menswees van dié mense wat na God se RGU-Godsrykbeeld geskape is in die totale holisties geïntegreerde netwerk van alle vorme van verhoudinge regdeur die ganse skepping - álre verhoudinge van God as Gees met mense in relasie tot die natuur en skepping. Natuurlik betrek so 'n radikale allesomvattende RGU-benadering dan ook die volle omvang van alle denkbare verhoudingsvlakke in die skepping: religieus, ekklesiologies, kultureel en wat nog meer. As aanloop tot 'n nuwe RGU-Geesdoopmodel allereers dan die rol van taalbeelde, gelykenisse, mites en simbole. Ons konsentreer vir die doel van 'n nuwe RGU-Geesdoopmodel egter op die rol van religieuse simbole, metafore en embleme van die Gees. Wat betref die RGU-Geesdoopsimboliek van *oorvloedige oordekkende indompelings in en deur die Gees*, net die volgende:

6.5.1 'n Nuwe RGU-Geesdoopsimboliek

In die konteks van 'n nuwe RGU-model ontleed ons hier die frase: **Gees-doop-simbool**. Daar is reeds duidelikheid oor wat 'n RGU-teologie met **Gees** en **simbool** bedoel. Dit bring ons by die **doopsmetodologiese** konsep. Aangesien **water** een van die Geessimbole vir die Heilige Gees is, en die letterlike **waterdoop** sakramenteel vir christendom is - ongeag die doopsmetode wat gebruik word - fokus my RGU-Geesdoopmodel op die metode van **waterdoop as tipe of simbool van Geesdoop**. Sonder om egter by 'n intensiewe bespreking oor die eeue-oue debakel oor **doopsmetodes** ingesuij te word, is dit vanselfsprekend dat 'n pentekostalistiese navorser getrou sal bly aan sy wortels. Ter bevestiging van pentekostalistiese doopsoortuigings dan net in kort iets oor die pentekostalistiese **waterdoopsmetodologie**: indompeling oftewel onderdompeling wat inderdaad 'n algehele oordekkende toevouing met water impliseer.

Luidens **Die Hervormer** van 22 November (1943:12), is **onderdompeling** geen doop nie, want as dit was, sou die onderdompelingsbetekenis in die bybel duideliker uitgekom het. In die engelse bybel is doop **baptize** en nie **dip** nie. Die Duitse bybel sê weer **Taufe** (doop) en nie **eintunken** (indoop) nie. Die rede waarom **baptize** nie met **dip** vertaal is nie, is omdat die woord nóóit vertaal is nie. Met die vertaling van die King James bybel in 1611 was die episkopaalse kerk in engeland deur die regering ondersteun en beheer. Daarom het koning James die vertalers beveel om in gevalle waar vertalings verwarring kan veroorsaak nie die woord te vertaal nie, maar dit slegs met engelse letters te spel en so te laat deurgaen. Só is die Griekse **baptizo** dan ook met engelse letters gespeel, en het ons **baptize**. Voorheen was **baptize** 'n totaal onbekende woord in die engelse taal. En toe die Revised Version van die bybel en ander moderne vertalings ontstaan het, was doop só 'n geweldige strydpunt dat geen interkerklike groep kon ooreenkom hoe dit vertaal moes word nie, en so het hulle maar die woord **baptize** behou (JR Rice in Möller 1951:78-79).

Die hoofsaak van die **doopskwessie** is egter wat die oorspronklike betekenis van **baptize** is. Gerdener (1969:215) antwoord op 'n ongedateerde pentekostalistiese traktaat: **Maranatha** (van die volle evangelie gemeente, Nr. 12, p.3), wat beweer dat die Griekse **baptizo** (indompel) oral vir doop gebruik word en nie **rantizo** (bespreng) nie. Hierop wys Gerdener dan dat die Griekse **kataduo** (latynse **immergio**) ook nêrens vir doop in die bybel gebruik word nie. Vir Gerdener het **baptize** 'n soort neutrale betekenis wat na willekeur geïnterpreteer kan

word as hy sê: *Ons sê nie dat indompeling verkeerd is nie, want ons Doopformulier praat ook van indompeling in die water; maar ons beweer dat besprinkeling net so Skriftuurlik en net so doeltreffend is.* Daarom sou doop dan ook vir hom as besprinkeling vertolk kan word.

Die bekende pentekostalistiese Möller antwoord op Gerdener se argument en gee die rede waarom *kataduo* (indompel) nie vir doop in die bybel gebruik word nie. Ingevolge *Liddle & Scott se Grieks-Engelse lexicon* beteken *baptizo*: *to dip under*. Volgens Webster (Mein 1961:56) is *baptizo*: *to dip in water*. Vir Vine (s.a:99) is *baptizo* vir baptize primêr 'n frekwentatiewe vorm van *bapto (to dip)*, en was gebruik onder die griekse as aanduiding van die kleuring van kledingstukke of om die uittrek van water deur die dompeling (dipping) van 'n kruik in 'n ander houer in te dompel. Plutarchus het dit gebruik vir die uithaal van wyn deur die indompeling (dipping) van 'n koppie in 'n groot bak of beker. Plato het dit metafores gebruik vir die oorweldiging deur vroeë. Arndt en Gingrich (1957:131) bevestig dat *baptizo* beteken: *to dip, immerse, and according to the middle voice: to dip oneself, to wash.* Maar in nie-christelike literatuur ook: *to plunge, sink, drench, overwhelm, etc.* Dis in hierdie nie-christelike verband waarop ons RGU-Geesdoopmodel wil klem lê (Möller 1951:77).

Hoewel *kataduo* volgens *Liddle & Scott* ook indompeling beteken, word dit nie vir die christelike doop gebruik nie omdat dit dui op die indompeling van voorwerpe soos skepe en klippe wat permanent in water neerdaal en onderbly sonder om weer uitgehaal te word. In die lig van Webster se woordeboek beteken *baptizo*: om in 'n vloeistof in te dompel en met dieselfde beweging weer uit te haal. *Baptizo* beteken dus indompel (*dip*) én gelyktydige uithaling (Möller 1951:77-78). En as Romeine 6:4 volgens myns insiens sê dat ons saam met Christus *begrawe* ('n algehele toemaking) word deur die *doop* (indompeling) in die (omhulling van die) dood, sodat net soos Christus uit die dode *opgewek* (of weer uitgehaal) is deur die heerlijkheid van die Vader, ons ook so in 'n *nuwe lewe* kan wandel, dan kan ons tog nie *ge-kataduo-dompel* word om in die gelykvormigheid van Christus se dood onder te bly nie. Omdat Christus nie net gesterwe en *begrawe* (neergelê en oordek en toegemaak) is nie, maar ook deur die *Pneuma opgewek en weer uitgehaal* is, behoort ons *ge-baptizo-dompel* te word, om enersyds gelykvormig te wees aan sy dood en *begraving* (indompeling), én andersyds *weer met dieselfde beweging uitgehaal* te word as beeld van sy opstanding. Daarom is *kataduo* onvoldoende om die christelike doopsakrament van onderdompeling te versinnebeeld.

Daarom wys Vine (s.a:99) onder sy bespreking van *baptizo*, dat die ervaring van diegene wat in die *ark* was tydens die *vloed* 'n figurerende tipe is van die feite van *spirituele dood, begraving en opstanding*, waarvan die christendoop dan 'n korresponderende antitipe is (1Pt.3:21). Insgelyks was israël figuurlik gedoop in Moses die redder toe hulle in en onder die wolk deur die rooïsee gegaan het (1Kor.10:2). Ook is die werkwoordvorm van *baptizo*, volgens Vine, gebruik in twee gedistingeerde wyses: eerstens, van *doping deur die Heilige Gees*, wat op pinksterdag plaasgevind het, en tweedens, van die *ramp van goddelike oordeel oor israël* omdat hulle God se woord en wil verwerp het (Mt.3:11; Lk.3:16). Hierby kon Vine ook nog Christus se figuurlike *smartdoop* gevoeg het - dit wil sê, 'n *dompeling* in of *oordekking* met smarte (Mt.20:22).

In Möller (1951:79) se antwoord op Die Hervormer van 22 November (1943:12) se argument dat die duitse bybel *Taufe* (doop) gebruik en nie *eintunken* (indompel) nie, wys hy tereg dat *taufen* van dieselfde stam kom as die woord *tief*, wat *diep* beteken (Brandt en Leue 1982:142,251). Dit veronderstel dus vir Möller indompeling en nie besprinkeling nie. Meer nog omdat *taufen* etimologies dieselfde oorsprong het as die nederlandse woord *doopen* wat in afrikaans met of *doop* of *insteek* vertaal word. JJ Smith, 'n gesaghebbende op taalgebied, wys dat die woord *doop* in die gotiese bybel as vertaling van die griekse *baptizein* (waaruit die engelse *baptize* kom), van die ou germaanse woord *dop* gebruik maak om die suiwer christelike betekenis van die nuwe testament te vertaal, omdat *dop* van dieselfde stam as ons woord *diep* kom, wat eintlik beteken om in die *diepte te dompel* (indompel). Die oorspronklike betekenis van *dop* leef vandag nog onder ons voort wanneer ons sê dat ons byvoorbeeld die brood in die sous of melk *doop* of *dop*. In Johannes 13:26 het Christus 'n stukkie brood in die gebruiklike bittersous van die pasga *ingedoop*, en nadat hy dit *ingedoop* het, gee Hy dit aan Judas Iskariot. Dis vir Smith eintlik 'n groot jammerte dat ons afrikaanse bybelvertalers hierdie ou woord *dop* in die betekenis van

indompel vrywel oral deur *steek* of *insteek* vervang het (*Die Nawweek*, 2 September 1948:7; Möller 1951:79).

In die lig van al hierdie feite is dit onverstaanbaar dat Gerdener (1969:215-216) in sy argument téén die indompelingsdoop kan sê dat *baptizo* nêrens in die bybel noodwendig *onderdompel* beteken nie. Om sy stelling te staaf maak hy dan, interessant genoeg, gebruik van Johannes die Doper se *met*-water-uitdrukking om te probeer bewys dat *baptizo* glo nie *indompeling* beteken nie. Die feit dat Johannes die frase: *Ek doop julle wel met water*, gelykstel met 'n opvolgende frase, naamlik dat Christus hulle sal doop *met die Heilige Gees en met vuur* (Mt.3:11), dui dan vir Gerdener op 'n teenstelling van onderdompeling, want die Gees is *uitgestort* - en *uitstorting* impliseer nie vir hom *onderdompeling* nie.

In 'n RGU-reaksie hierop, net enkele opmerkings: Eerstens, al is die judeërs *mét* (die element) water gedoop, is hulle tog beslis ook *in* daardie waterelement ingedoop of *ingedompel* (doopsmetode), want dis wat *baptizo* etimologies beteken. Tweedens reken ek dat Gerdener se *met-argument* 'n *filosofiese kategorie-verwarring* impliseer. As verskillende logiese ordes van uitsprake nie duidelik van mekaar onderskei word nie, dan lei dit tot *kategorieverwarring* asook empiriese én logiese onmoontlikhede omdat die verskillende logiese ordes na verkillende filosofiese kategorieë verwys. Dis net so goed om die spreekwoordelike appels met pere te vergelyk. Om dus die *doopselement* - water, bloed, melk, modder, sous, wyn of wat ook al - met die *doopsmetode* (indompel of besprinkel) te verwar, is net so absurd as waneer daar na 'n mens se ouderdom gevra word en daar dan 'n antwoord oor dié mens se lengte gegee word. Dis inderdaad om vlooië met olifante te vergelyk (Roux 1973:19, 45).

Dit is, myns insiens, in die derde plek glashelder dat Gerdener se verwysing na die *met-begrip* in Mattheüs 3:11 totaal niks met die *doopsmetode* te make het nie, maar wel met die *doopselement*: water. Johannes het nie die doopskandidate *met gees* of *melk* of *wyn* of *bloed* of *modder* gedoop nie, maar wel *met die doopselement: water*, soos wat hulle na hul waterdoop - die fisiese element van indompeling - inderdaad ook *mét die Gees* (Geesteselement van indompeling) gedoop sou word. En tog erken Gerdener dan op 'n selfweersprekende wyse aan die einde van dieselfde paragraaf dat beide Johannes én Christus by die wal van die rivier uitgeklim het, nadat die doop in die bedding van die stroom plaasgevind het. Vir Gerdener maak dit dan ook nie saak of die doop met drie druppels op die voorhoof of drie miljoen druppels oor die hele lyf geskied nie, want dit bly 'n *sinnebeeld* (Gerdener 1969:215-216). Is daar werklik nie 'n verskil tussen drie of driemiljoen druppels in 'n oordekkende reënwolk se stortende reën bui nie? Dis tog net ironies dat Johannes allereers *nét* alle belydendes (wat babas outomaties uitsluit) in die Jordaanrivier gedoop het. Is dit logies dat beide Johannes én Christus, tweedens, só geweldig baie moeite sou doen, net om Jesus met drie druppels water vanuit 'n diep waterstroom te kon besprinkel? Is dit werklik nodig dat selfs beide die doper én die doopskandidaat se skoene uitgetrek moes word (Mk.1:5, 7), sodat Johannes vir Jesus in die diepe beddingstroom van die rivier bloot net met drie druppels water kon besprinkel? Klink dit logies? En tog in Gerdener se bespreking van die sakrament van die doop deur óf indompeling óf besprinkeling met drie druppels water, erken hy ruterlik dat *indompeling nie verkeerd is nie, want sy kerk se doopformulier praat ook van "indompeling" in water, tog is besprinkeling vir hom net so skriftuurlik en net so doeltreffend* (Gerdener 1969:215). (4) Dis egter hierdie einste *met-argument* van Gerdener wat nuwe insigte bring vir 'n nuwe RGU-Geesdoopmodel. Dis dan juis by Gerdener se *met-argument* se aspekte van *uitstorting en sinnebeeldigheid* waar ons in ons RGU-model emblematis wil aansluit. Want *uitstorting* impliseer tog logiesgewys tegelyk *oorvloed* én *oordekking* of *toevouing*. 'n Oordekkende reënwolk se stortvloed van reën (besprinkeling), bestaan tog nie net uit drie druppels op natgereëndes se voorhoofde nie. Sulke natgereënde is nie net totaal *oorweldig*, *oordek* en *toegevou* met die oorvloed van 'n reënwolk se miljoene waterdruppels nie, maar is óók daarmee *deurwéék* : dis buite én binne én onder die klere, dis oraloof! Só is die Gees, én die Geesdoop!

Derhalwe gebruik ons nuwe RGU-Geesdoopmodel vanuit 'n *pentekostalistiese onderdompelingshoek* 'n nuwe passende en oordekkende RGU-uitstortings-emblematalogie vir die *algehele allesinsluitende oordekkings-effek* van *dopings met of in die Gees*. Gevolglik word die betekenis van die woord doop as *indompeling*,

toevouing, oorkleding, oordekking en diesmeer, óók op die **nuwe RGU-Geesdoopmodel** van toepassing gemaak. Duidelikheidshalwe val die klem in 'n RGU-Geesdoopmodel dan op die begrippe: **neerdaal, uitstort** en veral **toevou, oordek** en **oorklee**. In Torrey (1989:133:269-270) se eerste proposisie oor die Geesdoop lê hy in sy identifisering van die Geesdoop nogal baie klem op ander begrippe soos **gevul, uitgiet, ontvang, aandoen, die stuur van die Gees** op mense en die **kom van die Gees op mense**. Ook Rice (1968:233-234, 236, 237) identifiseer nie alleen die laasgenoemde begrippe met Geesdoop nie, maar noem die Geesdoop: *Being filled with the Holy Spirit, or covered or buried (baptized) in the Spirit* [my vetdruk]. En dit is in hierdie verband wat 'n RGU-model verskillende metafore van die Gees ter hand neem. Ons begin met die **uitstortende, neerdalende, toevouende, oordekkende, oorkledende of onderdompelende** effek van **water** as 'n embleem van die Heilige Gees (Marsh 1971:208e.v; Pearlman 1937:21-22, part 3).

Water simboliseer egter meer as een bybelwaarheid, soos dat dit onder andere reinig, lewe gee, ensovoorts. Maar in ons alomvattende globalistiese RGU-Geesdoopmodel fokus ons op die alomteenwoordigheid van water reg rondom die aarde met 'n allesoordekkende **wêreldvloed** in Genesis 1:2, en ook 'n daaropvolgende **sondvloed** in Noag se dae toe die aarde in **totaliteit met water oordek** was (Gn.7:18-24). En tog was die aarde met hierdie oordekkende onderdompelings ook in die water - aldus met water, en in water gedoop. Daur oordekkende seewaters was Farao en sy leërs in **totaliteit oordek** en verswelg (Ex.14:28), terwyl Israel terselfdertyd almal **gedoop** was of in **totaliteit oordek** was in 'n **wolk** (1Kor.10:1-2).

Enkele opmerkings is nou nodig: Al was dit in beide Noag én Farao se dae oordeelwaters, neem dit nog nie van die feit weg dat dit **totale oordekkings met water** was nie - 'n sinnebeeld van die Gees se radikale en gedifferensieerde universumgerigte teenwoordighede waar daar nie 'n plek was waar Hy nie teenwoordig was nie. Geeneen kon ontvlug nie, want Hy is alomteenwoordig werkend. Let ook daarop dat dié wateroordekkings beide gelowiges én ongelowiges ingesluit het. Dit was nie spesiale unieke partikularistiese elitistiese wateroordekkings nie. Die enigste manier hoe Noag gered is, was nie deur hulle eie goedheid of omdat hulle beter as alle ander was nie, maar omdat hulle gered is in terme van 'n ander simbool: die ark se beskutting. Almal het die **potensiële** geleentheid én uitnodiging gehad om in die ark in te gaan om gered te word. Juis dit was Noag se redding weens sy gehoorsame aanvaarding van God se liefdevolle en reddende uitnodiging. Die enigste manier hoe Israel gered kon word het nie in hulle eie geregtigheid of werke gelê nie, maar juis die beskutting van die Gees in die vorm van 'n ander simbool: die **wolk** wat Israel **volkome oordek en beskut** het (1Kor.10:2). Die gebruik van 'n dubbelsimbool van oordekking in 1Korintiërs 10:1, naamlik *In die see en In die wolk*, demonstreer die **Pneumatosis** se radikale en veelsydige gedifferensieerde universumgerigte werking van beide, onder andere, oordeel én van genade (Williams 1953:19-20, vol., III). Só werk die alomteenwoordige RGU-**Pneumatosis** van God vandag nog tegelyk radikaal en gedifferensieerd, maar holisties-integrerend universumgerig.

Die wedergeboorte word vergelyk met 'n **waterbad** - 'n **volkome oordekking met water** (Tit. 3:5). Voordat Aäron die priestersamp kon aanvaar moes hy 'n **volledige waterbad** neem (Ex. 40:12). Melaatses moes hulleself **volledig bad** (Lev.14:8-9). Op die versoendag moes die hoëpriester homself **volkome bad** (oordek met water). Naäman moes sewe keer in die jordanrivier **indruk of eerder onderduik en volkome ondergaan om met water oordek** te word (2Kon.5:10, 14). Jona was in die diepte gewerp, in die hart van die see, sodat 'n stroom hom **omring** (oordek) het; al die branders en golwe het **oor hom heen gegaan** (Jona 2:3). Vergelyk ook Dawid se verwysings na sulke **wateroordekkings**: in Psalm 105:41 het die strome hom oorstroom, wat op oorvloed en oordekking dui. In Psalm 78:53 en 106:11 het die see Israel se vyande **volkome oordek**. Luidens Psalm 104:6 het die **wêreldvloed** die aarde soos met 'n **kleed oordek**. In Johannes 13:10 gebruik Jesus vir die wassingsaksie twee woorde: (1) **nipito** as aanduiding van 'n gedeeltelike wassing van die voete, en (2) **louo** vir die algehele wassing van die hêle persoon.

Maar merk op: beide Aäron (Israeliet) én Naäman (heiden) kry deel aan dieselfde **wateroordekkings** tot reiniging, redding en diens. Die pneuma oorweldig radikaal gedifferensieerde individue - Jood én heiden - op 'n universumgerigte wyse. Dit sal dus die pinksterteologie loon om die bybel se Geesmetafoor van water as simbool

van die Gees se alomteenwoordige samehangende universumgerigte kragte van differensiasie te bestudeer (Pearlman 1937:21-22, part 3; Williams 1953:223, vol., III; Marsh 1971:208, 210, 214). Die *waterbeeld* gee aanleiding tot 'n *reëntipologie*.

In die ou testament is daar volgens Geikie (in Marsh 1971:135) drie hebreuse woorde vir *reën*: (1) *Yoreh* vir vroeë reën, (2) *malkosh* vir die laatreën, en (3) *geshem* vir die baie gróót swaár winterreëns wat hy beskryf as: *The plentiful winter rains which soak the earth, fill the cisterns and pools, and replenish the springs*. Die Gees kom dus soos die gróót swaár reën wat die aarde *volkome oordek* en besproei (Hos.6:3). By die drie genoemde hebreuse gebruike, voeg Marsh (1971:136) ook nog 'n algemene gebruik waar God belooft dat Hy sy leer (kennis) sal laat drup soos die reën, soos reëndruppels op die grasspruitjies en soos reënbuie op die plante (Dt.32:2). Hierby sluit Jesaja 11:9 aan as hy verklaar dat die aarde vol sal wees van die kennis van God soos *die waters die seebodem absoluut volkome oordek*. Dit is dus 'n algemene *globale oordekkende* reënuitsstorting wat net mooi álles insluit: - die aarde, plante, én natuurlik dan ook mense en diere. Let op dat hier nie sprake is van 'n besondere partikularistiese en separatistiese elitisme waar nét 'n sekere groep, deel of faksie van die aardbol met hierdie *Godskennis oordek en deurweek* sal wees nie. Dis 'n radikale en gedifferensieerde maar universumgerigte pneuma-uitsstorting op *álle vlees: seuns, dogters, jongelinge, ou mense, diensknegte én diensmaagde* (Joel 2:28). Dit dui op eenheid-in-verkeidenheid in en deur die Gees (Quebedeaux 1976:123). Met reg sien Marsh (1971:140-143) die reën as bringer van allerhande seëninge wanneer dit tydig is in arrivering vir die land (grond/aarde) (Dt.11:14; 28:12; Lev.26:4), en wanneer dit voedend van bediening is vir die bome (Jes.64:14). Die reën is dus vir álmal en álles: die gánse land, insluitende mense, plante én diere. Daarom laat God dit reën op die *regverdige* én op die *onregverdige* (Mt.5:45). Die Gees se genade en liefde is vir beide gelowiges én ongelowiges. In terme van hierdie *reënsimbool* sien ons dus die állesinsluitende samehangende universumgerigte oordekkende uitsstorting (doop) van die Gees op álle gedifferensieerde vlees: regverdig sowel as onregverdig - nie net op 'n spesiale uitgesoekte selfverdiende klompie allerheiligens nie (Marsh 1971:135-146). Reën en *dou* is nou verwant. Een van die kwatryne van 'n himne bid in die volgende woorde tot die Heilige Gees: *Come like dew from heaven falling, Come like spring's refreshing power; Holy Ghost, for thee we're calling, Come in all Thy quickening power* (James 1965:84-85).

En wat van die *doukonsep* van die Gees wat juis intense aansluiting kry by die *globale oordekkende uitsstorting* van God se Geeskennis op álle vlees? Die einste Deuteronomium 32:2 wat God se *algehele oordekkende kennisuitsstortings* belooft, vervolg dan dat ook God se woord van kennis - wat 'n pentekostalistiese of charismatiese Geesgawe is in 1Kor.12:8 - sal vloei soos die *dou*. Marsh (1971:192-207) gee pragtige insigte oor die *doubeeld* van die Gees. *Dou* is goddelik in oorsprong, dis verfrissend in guns, dis voordelig in diens, dis kosbaar in voordeel, dis deurdringend in kontak, dis geproduseer volgens wet, dis stil in sy koms, verfrissend in bediening, dis skuilend in sy speelveld, dis reflektief in sy weerspieëling, dis ryk in inhoud, emblematies in sterkte, en geïdentifiseer met Christus.

Dou is nie net 'n bybelse metafoor nie, maar ook 'n gewone alledaagse digterlike metafoor. Dink aan die bekende digters: Milton (1608-1674), Coleridge (1772-1834), Tennyson (1809-1892), Eliot (1888-1956) en andere se ryke gebruik van die *doumetafoor*. Milton se *Lycidas* is 'n poëtiese blomkrans vir die ontydige dood van Edward King, 'n medestudent te Cambridge, wat in 1637 in die ierse see verdrink het. Daarom gebruik Milton dan ook onder meer die kontrasterende metafore van *ryp* en *dou* in die gedig se derde en vierde strofes. Die openingsreël van strofe 3 begin met die beklemtoning van Milton en King se gemeenskaplike mededeelsaamhede te Cambridge, metafories voorgestel as koel verkwikkende *dou*:

*For we were nursed upon the self-same hill,
Fed the same flock by fountain, shade, and rill.
Together both....We drove a-field, and both together heard
What time the gray-fly winds her sultry horn,
Battening our flocks with the fresh dews of the night;*

En dan kom die wrede verandering wat die dood van sy vriend meegebring het, versinnebeeld in die kontras van die koue harde *ryp* van die dood:

*But, O! The heavy change, now thou art gone
Now thou art gone, and never must return!....
As killing as the canker to the rose,
Or taint-worm to the weanling herds that graze,
Or frost to flowers, that their gay wardrobe wear
When first the white-thorn blows.*

(Simpson 1972:98-99).

In terme van ryke natuurbeelde met inbegrip van *hael*, *ys* en *dou*, beskryf Coleridge in sy gedig: *Kubla Khan* die mongoolryk wat deur Kubla Khan in die 13de eeu ontdek is. Hierdie ryk is ook aangrypend, amper onbeskryflik en asemberowend mooi, wanneer *hael*, *ys* en *dou* in beelde met positiewe konnotasies in die gedig ingevleg word. Dié *dou* is buitengewoon, want dis *soet*, ja, *heuningsoet*, want dis *heuningdou*. In sulke positiewe ryk beeldspraak is dié aanskoulike Kubla-Khan-ryk (Simpson 1972:155-156). Tennyson se gedig: *Mariana*, handel oor 'n karakter in Shakespeare se *Measure for Measure*, wat deur Angelo in die pad gestee is en in eensame afsondering in groot ongelukkigheid in 'n verlate ou plaashuis haar dae geslyt het. Daarom is Tennyson se *doubeelde* in die nag, meervoude van negatiwiteit: *She only said, My life is dreary; She said, I am weary, weary; I would that I were dead; Her tears fell with the dews at even; Her tears fell ere the dews were dried* (Simpson 1972:203).

Nou terug na *bybelse doubeeldspraak*. Ons fokus net op twee aspekte wat Marsh bespreek. *Dou* is allereers goddelik in oorsprong. God beloof dat Hy vir Israel soos *dou* sal wees (Hos.14:5). 'n Deel van Isak se seën op Jakob is 'n *doubelofte* (Gn.27:28). Hier is *dou* een van God se *Geesgawes* aan Jakob. Soos wat *dou* God se gawe van voorsienigheid is, is die *Gees* God se *perfekte gawe van genade én van ewige lewe*. Die Pneuma is die belofte van die Vader. Hy is die Gees van die belofte. Hy is dié belofte self (Lk.24:49; Hd.1:4; 2:33,39; Gl.3:14; Ef.1:13). Ook is hy die Gees van genade, dus die genadegawe van God (2Kor. 9:15) (James 1965:85e.v.).

Dan is *dou* ook nog voordelig in diens - veral in diens aan God, medemens én skepping. Weer eens is ons, myns insiens, hier gekonfronteer met die *algehele globale oordekkingsaspek* van die *doutipe*. Tereg verwys Marsh (1971:194-196) dan ook na die Hermongebergtes se oordekking met *dou* in Psalm 133:3. Maar dis interessant dat die *algehele dou-oordekking* dien as *beeld* van die *eenheid* wat bewerk word deur die *liefde onder mense* - waar die *broederlike liefde* die opskrif van Psalm 133 vorm. Daar is 'n *vergeliking* tussen *dou* en *broederliefde*. Dié broederliefde is soos die *dou* van Hermon wat neerdaal op die berge van Sion ('n ander naam vir Hermon). Dié *algehele dou-oordekking* is dan die beeld van die Gees se seën en ewige lewe aan dié aardbewoners wat kans sien om in liefdeseenheid saam te woon. En hoe goed en hoe lieflik is dit nie as mense kan saamwoon nie? Die huidige wêreldprobleem is juis dat mense nie in liefdeseenheid kan of nie wil saamwoon nie! Canon Tristram (in Marsh 1971:194-195) verwys na sy eie ervaring van die *Hermon-dou* in sy vele reise en sê dan onder andere die volgende daaroor: *It penetrated everywhere, and saturated everything. The floor of our tents was soaked, the bedding was covered with it, our guns were dripping, and dewdrops hung about everywhere. No wonder that the foot of Hermon is clad with orchards and gardens of such marvelous fertility in this land of drought* (Marsh 1971:195).

Die saamwoon van mense in liefdeseenheid is dus nes die *oorvloedig-neerdalende* en *allesoordekkende dou* van die Hermon. Hierdie eenheid kan tereg vir Marsh nie bekom word deur 'n blote gepraterij oor eenheid nie. Want juis dit lei tot verdelings. Hoewel Marsh dit nie eksplisiet uitspel nie, impliseer sy verdere antwoord rakende liefde onder medemense, 'n *praxisgerigte liefde* wat eenheid bewerk. Vir eenheidsbewerking is drie sake vir Marsh belangrik: (1) om met die Here behep te wees, (2) om vir die Here behep te wees, en (3) om deur die

Here behep te wees. Wat betref beheptheid mét die Here, is die voorchristelike Dionysius 'n goeie voorbeeld. Dionysius het na Plato se akademie gegaan. Toe Plato wou weet waarom hy daar is, het hy verduidelik dat hy daar is omdat hy gedink het dat Plato afkeurend oor hom met sy studente sou praat. Toe antwoord Plato: *Dost thou think, Dionysius, we are so destitute of matter to converse upon that we talk of thee?* In aanmerking hierop wys Marsh dat om met mekaar behep te wees net ons verskille aksentueer en vyandskap skep, maar om met die Here behep te wees is om sig te verloor van ons verskille en om eenheid van hart te skep. Dan sê Marsh: *That was what brought Pentecost. The saints had lost sight of each other in contemplating their Lord, and the consequence was they were fused by the fire of His grace into one glowing mass of concord* (Marsh 1971:195).

Al drie aspekte: mét, vir en déur, van Marsh se aandrang op mense se eenheidswordingsproses deur die Gees, móét in samehang verstaan word. As hierdie aspekte in isolasie hanteer word, kan dit die indruk gee van 'n dualisme tussen teoretiese denke oor die Here en die konkrete eenheidsvergestalting van mense se liefde in die praxis. In isolasie kan Marsh se eerste aspek oor beheptheid mét die Here dit laat lyk of teoretiese refleksies oor die Here al is wat nodig is om outomaties tot histories-praksiologiese eenheid onder mense aanleiding te gee. Dis juis sy tweede aspek van beheptheid vir die Here - wat die Gees is - wat sy teorie na die praxis neem. Hier sal König (in Eybers et al 1982:30) natuurlik saamstem wanneer hy in die teologiese metodologie wil begin waar alle wetenskappe begin, naamlik by teoretiese werk. Bevrydingsteoloog wil weer vanuit die praxis na die teorie terugwerk (Maimela 1987:75e.v.). Myns insiens plaas E van Niekerk (1985:89-102) die teorie-praxis-dialektiek in die korrekte ossillerende en gebalanseerde verwantskap met mekaar. Dit is juis net hier wat ons RGU-ekumenisme 'n korrektief wil wees. Dit is volgens my veel eerder 'n gebalanseerde wisselwerkende dialektiek tussen teorie en praxis, afhange van die betrokke situasie en aard van onderwerp. Soms kan daar by die teorie en soms by die praxis begin word.

Naas besinnende beheptheid met die Here is praxisgerigte beheptheid met mekaar ook vir Marsh (1971:195-196) nêr so belangrik. Dit is dan juis in die lig van ons RGU-ekumenisme in terme van liefdevolle ontmoetings tussen mense in en deur die Gees van liefde en die daaruitspruitende ekumeniese saampraterie oor die verskille in die praxis, waaruit groter liefdeseenheid gekonstitueer kan word. Marsh bedoel natuurlik nie dat mense glad nie met mekaar behep mag wees wat hulle verskille betref nie, maar dat hulle allereers met die Here behep moet raak om sy Gees deelagtig te word voordat daar na beheptheid met mekaar oorgegaan word - soos in sy tweede aspek van beheptheid vir die Here duidelik blyk. Die slag van Trafalgar is vir Marsh 'n goeie voorbeeld van ons okkupering vir die Here. Die dag voor hierdie slag het Nelson vir Collingwood en Rotherham wat onenigheid onder mekaar gehad het, opsy geneem tot waar hulle die vyand kon sien, en vir hulle gesê: Daarso is die vyand, skud hande en wees vriende soos goeie engelsmanne (eie vertaling). Die ou fabel vertel van die twee kleipotte wat vir mekaar gesê het: *as ons bats is ons gebreek*. Die dogters van verdeeldheid is ontbinding en dood, maar eenheid is die dogter van gewone algemene ekumeniese pogings.

Daarom moet ons derdens déur die Here tot eenheid behep wees. Om die eenheid van die Gees te hou beteken nie strakke uniformiteit in die liggaam van Christus nie, of eenpangigheid van denke in alles nie, maar eenheid van gees in en deur die unifiërende krag van die Heilige Gees. Die Gees van God word genoem één Gees want hy produseer eenheid van gees. Daar is nie uniformiteit in die spanningshoogtes van 'n viool se onderskeie snare wat ingestem is nie, of selfs eenstemmigheid van klank tussen die verskillende snare wanneer 'n strykstok doelloos oor hulle getrek word nie. Selfs die dikte van die verskillende snare verskil van mekaar. Maar daar is wel eenheid en harmonie van klank (gees) in en onder die kunstige hande van 'n vaardige musikant. So is dit wanneer die Gees álmal oordek en vul en beheer. Daarom konkludeer Marsh dan: *When we are thus occupied with the Lord, for Him and by Him, we must be a benefit to poor lost, and humanity, for like the dew of Hermon, we shall cause, in the Spirit's life, the desert to be a fruitful plain, and the Lord shall command His blessings to be enjoyed by us to the full, and in a new way, "even life evermore"* (Marsh 1971:196, my kusivering). Die woord **humanity** wys op die radikale en gedifferensieerde maar alomvattende samehangende universumgerigte en interkollektiewe oordekkingskragte van die Pneuma wat in die *dou-allegorie* van die bybel

opgesluit is - aldus 'n *RGU-doubeeld-Geesdoop*! Die wêreld raad van kerke konferensie in Uppsala, en die gepaardgaande ekumeniese besprekings oor die kerk se globale holistiese wêreldsending van humanisering daarna, het tot dieselfde konklusie rakende die kerk se interhumaniseringstaak gekom (Saayman 1984:41e.v.). Net soos wat alle majestieuse natuurbewegings soos dagbreek, sterrevonkel, blombloei, aardbane, planetariese rotasies, asook die aankomste van wordende *dou* en *ryp*, sag en stil plaasvind, kom die Gees stil en onweerstaanbaar sag, soms ongemerk. Die bekende digter, Coleridge, verwys na die sagte geheimsinnige werking van die natuur in sy gedig: *Frost at Midnight* (Bloom & Tilling 1982:273-275).

In die lig van die Gees se stil spore en boodskap van sy immer kreatiewe en alom-unifiërende en instandhoudende teenwoordigheid in die kosmos, sou gevra kon word waarom pentekostalisme dan altyd nêr dreunende aanskoulike Geesmanifestasies wil hê? Natuurlik kán die Gees kom met geluide van rukwinde soos op die pinksterdag. Hy kan gevind word midde in aardbewings en in vuurvlamme. Maar daar is geen wet wat sê dat die Gees altyd noodwendig net só moet of kan kom nie. Die *Geesdoudoop* kan óók kom in sy volle krag as *stille dou* en in die stil-sagte stem. John Greenleaf Whittier, die Quaker-digter (in James 1965:86), het die verlange van menige dorstigtes na die koel lfenis van die Gees uitgedruk toe hy geskryf het: *Drop Thy still dew of quietness, Till all our strivings cease, Take from our souls the strain and stress, And let our ordered lives confess, The beauty of Thy peace*. Omdat daar egter al genoeg oor die *watermetafoor* uitgewy is, sal ons nie die *riwiertipe* bespreek nie. Dit kan in Marsh (1971:178-190) nagelees word. Die aandag swaai nou na die *vuurbeeld* van die Gees.

Die *elemente* van *water* en *dou* bring ons by die ander element: *vuur* as tipe van die *Pneuma*. Vuur gee hitte, warmte, lig energie en lewe; vuur versprei, suiwer, reinig, smelt, vervorm en temper (Jes.4:4; 6:6-7; Jer.20:9; Mal.3:2-4). Vuur maak sag, maak vrolik, toets, breek, verhard, ontbrand, assimileer, deurdring en beweeg (Marsh 1971:113e.v.). Pardington (in Williams 1953:20, vol., III) wys dat vuur verteenwoordigend is van God se teenwoordigheid en krag (Ex.3:2-6; 1Kon.18:38; Hd.2:3). Maar hierdie dinamiese oordekkende krag-teenwoordigheid van God is bowenal ook 'n *doop*, 'n algehele samehangende universele *oordekking*. Christus is die dooper met die *Heilige Gees* en met *vuur*. Farr (in Williams 1953:21, vol., III) sê dat die *vuursimbool* nie soseer 'n suggerering is van konsumpsie en ontbranding nie, maar eerder van subtiële *elektriese energie*. Volgens hom: *It is an all-prevailing mighty force, energizing, illuminating, beautifying, and working all manner of wonders...What fire is to the natural world, the Holy Spirit is to the supernatural world* - my kursiewe (Pearlman 1937:21, Part 3; Williams 1953:20-21, vol., III; James 1965:91-93; Marsh 1971:113-134). Farr se opmerking pas by 'n omvangryke RGU-model, behalwe dat dit juis sy dualistiese verdeling van die skepping in naturele en supranaturele stukke is, wat afbreuk sal doen aan 'n RGU-model se universele holisme. Daarom verander ek die moontlikheid van 'n dualisme in Farr se stelling, na 'n allesoorheersende magtige RGU-krag wat op 'n samehangende wyse holisties-geïntegreerd universumgerig is, want wat vuur vir die natuurlike wêreld is, is die Heilige Gees vir natuurlike én die bonatuurlike wêreld. Aldus is vuur 'n tipe van die allesinsluitende gedifferensieerde maar geïntegreerde universumgerigte pneumatologiese Geesteenwoordighede en werkings in die ganse kosmos. Vergelyk dan die Johanese Gees-vuur-koppeling. Christus doop nie net met die *Heilige Gees* nie, maar óók met *vuur* (Jh. 1:33; Mt.3:11).

Johannes van die bybel se boek van Openbaring, sien in 'n visioen *sewe vuurfakkels* wat die *sewe Geeste van God* is (Openb.4:5). Dis nie 'n figuur wat beteken dat daar sewe los Geeste van God is nie, maar wys op die sewevoudige perfektheid van die één Heilige Gees se gedifferensieerde maar samehangende veelheid van fungerings van verheldering in die RGU-universum van sewe verskillende gemeentes wat deur een en dieselfde Gees geleer, gelei en verlig word. Ook Jesaja (4:4) noem onder goddelike inspirasie die Gees van strafgerig en die Gees van uitdelging. Die King James vertaling van die bybel noem die laasgenoemde: *the Spirit of burning*. Dieselfde Gees wat straf is die Gees wat uitdelg en brand soos 'n vuur. Op die pinksterdag was die *Geesembleme* tegelyk wind en knetterende *vuurtonge* met pompande, blasende en klappende geluide, as *oordekking* aandoenings met krag. Dis 'n uitstortende doop met *Gees* en met *vuur*. Matthéüs 3:11 sê reeds dat die Messias

mense sal doop met die *Heilige Gees* en met *vuur*. In hierdie verband sê Chadwick (in James 1965:92): *The supreme need of the church is fire...that cry and sigh is for the fiery baptism of Pentecost....The baptism of the Spirit is the baptism of fire. Spirit-filled souls are ablaze for God. They love with a love that glows. They believe with a faith that kindles. They serve with a devotion that consumes. They hate sin with a fierceness that burns.*

Die alomgewende samehangende gedifferensieerde universumgenigte krag, lig, hitte, energie en lewe van die **Geesvuursimbool** is duidelik te bespeur in die vuurbal funksies van die son. Hoewel sonstrale die aardbol bereik in die vorm van radikale en gedifferensieerde golfpartikels (ligdruppels) van gamma-strale én beta-strale, wat verdeel in al die verskillende kleure van die reënboog, het dit só 'n geïntegreerde omvangryke universumgenigte impak, dat die sonskyn die ganse land meteens oordek, verwarm én verlewendig as dit daaroor opgaan. Die land word dus met die son se uitstortende oordekkingstrale gedoop, die aarde word oorvloediglik daarmee oorweldig, oorvloe, oordek of omvou. En hoewel die son se intensiteite van lig en hitte en kleure en lewe regoor die land op radikale, gedifferensieerde en graduele wyses op dieselfde dag van plek tot plek kan verskil, is dit nogtans net die één son wat álles en álmal verlig, verlewendig en warm maak deur lig, energie en lewe te gee. God het nie spesiale elftistiese witbroodjies nie. God is nie 'n aannemer van die persoon nie (Hd.10:34-34; 15:9). Daarom laat God sy son skyn op beide die *slegtes* én die *goeies* (Mt.5:45). En Jesus noem die slegtes nogal eerste! In die lig van die son as 'n RGU-vuursimbool van die Gees, sal 'n nuwe RGU-pentekostalisme uiteraard dan ook 'n **Geeskragteologie** wees.

Aangesien die son 'n geweldige effek op windtoestande op aarde het, en aangesien die vuurtong van pinksterdag met die koms van die wind saamval, spits ons nou af na die **windsimbool** van die Gees. Die hebreuse *ruach*, die griekse *pneuma*, en die latynse *spiritus* staan vir **wind** en **gees** (Sherril 1972:118; Gaybba 1987:3). Die onsigbaarheid van die wind neem nie die werklikheid daarvan weg nie. Al kan die wind nie gesien word nie, kan die konkrete sigbare werking van die onsigbare wind nogtans in die sigbare skepping soos dié van bome en lang grasse gesien word as die wind waai. Nie net is die wind onsigbaar nie, dis ook vry en misterieus in sy operasies. Die wind waai waar dit wil, dit draai en swaai, tol en spin, tregter en spiraal, vee en suig, tornado en sikloon, dit gaan-op-en-af-en-heen-en-weer, dit vul oos-wes, noord-suid oraloor. Daarmee saam is die wind kragtig in bewegings, reinigend in diens, verskroeiend in werke, en gevarieerd in rigting (Marsh 1971:160-177; Gaybba 1987:3-11; James 1965:89-91).

Elihu sê vir Job dat die Gees van God hom geskape het, en dat die **asem** of *ruach* - Gees - van die Almagtige hom lewend gemaak het (Job 33:4). Die lewendgewende krag van God word dus versimboliseer met **asem** en **wind**. Dit was die *asem* van God wat lewe geblaas het oor ál die dor bene in Esegíel se begraafplaas. Die Heilige Gees is die Gees van lewe! (James 1965:89-91). Vir Pearlman (1937:21) simboliseer die **wind** die regeneratiewe werke van die Gees en is dit aanduidend van die Gees se misterieuse, onafhanklike, penetrerende, lewendgewende en puniërende operasies. Williams wys weer veral op twee aspekte van Geeswerk: (1) Geesgeborenes (Jh.3:3-8) deur die **bad** (algehele oordekking) van die wedergeboorte (the washing of regeneration, and renewing of the Holy Spirit (Titus 3:5), en (2) die **doping** (algehele oordekkende insluiting) met die Heilige Gees en met vuur. Vergelyk dan in die besonder Christus se Gees-wind-koppellings: As die Gees kom sal Hy van die Vader uitgaan (Jh.15:26). Hier is 'n sinspeling op die Gees as wind. Die uitgaan van die Vader dra die idee van beweging en kontinuerende koms. En hoewel die wind die land volkome vul, is dit vry en waai dit op misterieuse wyse **oral waar dit wil** - nie net oor gelowiges nie, maar oor land, mens (goed én sleg), dier en plant (Jh.3:8) (Williams 1953:22-23, vol. III).

Nes die **natuurlike wind** oorskry die **Geeswind** in die RGU-Godsryk se RGU-sendingsaksies óók álle grense, is dit tegelyk interkerklik én interreligieus én internasionaal én interkollektief (Bosch 1979:18; Bosch et al 1980:8). Daarom, toe die Gees op die pinksterdag uitgestort is, het daar 'n geluid gekom soos van 'n geweldige rukwind, en let wel, die **hêle huis gevul** sodat álmal (nie net 'n groepie heilige uitverkorenes nie) vervul (of oordek) is met die Heilige Gees (Hd.2:4). En hoewel die één gróót Geesvuurtong (israël se vuurkolom in die woestyn) op gedifferensieerde wyses in verskillende kleiner vuurtongetjies verdeel het en op elkeen gaan sit het (Hd.2:3), is

die unifiërende universumgerigte RGU-werking daarvan nie net beperk tot die gevulde bovertrek nie, maar het die holistiese alvulling van die Geesdoopwindgeluid na buite gereik sodat die menigte (heidene) saamgestroom het en elkeen uit 16 verskillende nasies betrek is in hierdie Geesdoopaksie (Hd.2:7-11). En die gelowige dissipels (navolgers) was almal *verbaas* dat heidene óók die Heilige Gees ontvang (Hd.2:7), net soos wat die gelowiges uit die besnydenis *verbaas* was omdat die heidene die Geesdoop ontvang het - skynbaar omdat hulle hulself as die enigste uitverkorenes beskou het wat vir uitstortende en oordekkende Geesdope beskore was (Hd.10:45) - net soos wat baie pentekostaliste *verbaas* sal wees oor 'n nuwe RGU-Geesdoopmodel wat óók heidene as *potensiële Geesgedooptes* in die RGU-Geesdoopaksies van God se Gees wil insluit.

Maar juis toe God se *uitverkore volk*, die tweestammige judeërs en die tienstammige israëliete, hulle stem teen hierdie allesinsluitende misterieuse vryheid van die Gees se oorweldigende radikale en gedifferensieerde maar samehangende Geesdoopaksie uitspreek en dit spottend as dronkmanspraatjies en -aksies afmaak, het Petrus hulle bestraf en insonderheid daarop gewys dat dit wat hulle sien en hoor die Joëlvervulling is van die alomvattende universumgerigte Geesuitstorting op *alle gedifferensieerde vlees* - nie net op uitverkore vlees nie (Joël 2:28). Daarom is Farr (in Williams 1953:22, vol. III) korrek as hy die Heilige Gees onder die windsimbool sien as 'n *universele ekspansie* van lewe en aktiwiteit. Want die lug (wind) is oraloor en raak, penetreer en onderhou *alle* dinge. Wind is lug in beweging, saggies in 'n bries, vinnig in 'n stormwind, en deur lugsirkulerende strome word gesondheid en suiwerheid regoor die aarde geneem. Net só is die Heilige Gees die bron en produsent van natuurlike én intellektuele én geestelike lewe, suiwerheid en krag. Omrede die wind en atmosfeer soms uitruilbare begrippe is, swenk die aandag nou weg na die *atmosfeersimbool* van God se RGU-*Pneuma*.

Vir Marsh is die hoogste uitdrukkingsvorm van Geeswerk, om in die Gees te wees net soos wat mense elke dag in die natuurlike *lewendgewende suurstof-atmosfeer* beweeg en leef. Daar is so iets om *verseël* (of veilig beskuttend oordek of toegemaak) te wees met die Heilige Gees van die belofte - soos in Joël 2:28 aan *alle* vlees. En tog spoor hy hulle aan om met die Gees vervul te word, of meer korrek, om voortdurend met die Gees *vervul* (*gedoop of oordek*) te word (Ef.5:18), sodat hulle vervul kan word tot al die volheid (Ef3:19). Die *volheid* van hierdie *Geesvullings* is nie dié soort volheid soos wanneer water uit 'n waterbeker oorgegooi word in 'n glas om dit vol te maak nie, maar is dit soos 'n alomteenwoordige alvullende element waarin beweeg word soos visse in die oseaan, of soos voëls in die atmosferiese lug. Miskien klink dit beter in Marsh se eie woorde: *As the air fills the lungs because we are in the air, so the Holy Spirit, as we are envired by Him, not only fills the lungs of our spiritual being, but He environs to our [physical ánd spiritual] protection. The atmosphere which surrounds [completely covers] our earth is a beautiful and suggestive emblem of the Spirit's [holistic] protection and grace. Let us think of what the atmosphere is and does as portraying the person and work of the Spirit* (Marsh 1971:147-148, my kursivering en blokhakies).

Die atmosfeer onderhou álles en álmal: mens, dier én plant. Die unifiërende universumgerigte atmosfeer werk gediversifiseerd om tegelyk enersyds met suurstof die mens en dier te onderhou, en andersyds met die dodelike effek van koolsuurgas vir mens en fauna, nogtans óók die flora te onderhou. Beide suurstof én koolsuurgas is deel van een en dieselfde atmosfeer. Daarom wil ons nuwe RGU-model Marsh se kenmerkende natuurlike-bonatuurlike-dualisme wat die atmosfeer van die natuurlike wêreld met die Gees se spirituele sfeer van genade kontrasteer, wysig deur te stel dat dit wat die meersydige én veelsydige atmosfeer vir die natuurlike wêreld is, is die Gees vir die holistiese samehang van die natuurlike én die bonatuurlike wêreld. Hoewel Marsh in dualistiese terme redeneer, kom hy nogtans tot die korrekte konklusie as hy sê: *In the highest sense of the word, In Him we live and move and have our being*. Die waterspinnekop maak nes in die water, maar is logies gesproke nie veronderstel om sonder suurstof in en onder die water te kan leef nie, en tog leef dit daar. Vanaf die oppervlak dra dié spinnekop lugblasies na die nes en leef daarin onder die water (Marsh 1971:148). Só laat die Gees selfs spinnekoppe en skynbaar slegte mense leef en floreer! Is dit nie genade nie? Maar klassieke pentekostalisme se Geesdoop is skynbaar net vir 'n klein groepie allerheilige en elitistiese eersteklas uitverkorenes.

Die globale atmosfeer is nes 'n seepbel reg rondom die aardoppervlak waarvan die alomtsingelende egalige atmosferiese druk op die aardbol álles én álmal stabiel hou. Só is die druk van die algemene alomteenwoordige universumgerigte teenwoordigheidsdruk van die Gees wanneer dit **op** (oor) én **binne-in** mense **val**. Hier vind ons die idee van *reën* en *dou* terug. Alreeds in die ou testament het die Gees dekkend **oor** mense vaardig geword. Die messiaanse belofte van die nuwe testament is dat krag ontvang sal word wanneer die Heilige Gees **oor** mense kom (Hd.1:8) - hulle word dus volkome oordek met die Gees. Die Gees het nog nie **op** (of **oor**) die heidense samaritane geval voordat die apostels hulle bereik het nie (Hd.8:16). Terwyl Petrus die woord aan die italiaanse heidene verkondig, **val** die Gees **op** (of **oor**) álmal (Hd.10:44). En Petrus verhaal later dat die Gees **op** (oor) die italianers geval het net soos wat die Gees **op** (oor) die apostels in die begin geval het. Die woorde **val op** is in Markus 3:10 vertolk as: *toegeloop op* Hom (pressed upon Christ).

Die volgende is belangrik vir 'n RGU-Geesdoopmodel. 'n Studie van die voorgenoemde bybeltekste toon dat die *Heilige Gees gekom het op* (of *oor*) diegene in *Samaria* wat **geglo** het. In isolasie beskou kan dié teks **geloof** as *voorwaarde* vir Geesdoop impliseer. Dis egter nie korrek nie. Want in die geval van *Cornelius* het die Gees **op** (oor) sy heidense huishouding gekom vóórdat hulle nog geglo het. *Geloof is dus nie 'n voorwaarde vir Geesdoop nie*. Die wind is vry en soewerein en kan waai waar hy wil. So is die Gees. Niemand weet vanwaar die Gees kom en waarheen die Gees gaan nie. Kom die Gees ván die heidene, of gaan die Gees ná die heidene, of gaan die Gees net na heilige uitverkore gelowiges? As die Gees nêr vir engele bedoel is, dan hoef die Gees hulle nie te oortuig van sonde, geregtigheid en van oordeel nie. Dan is die Geeswerke van verligting, oortuiging, leiding, heiligmaking en regverdigmaking beslis oorbodig, onnodig en onsinig!

Die radikale en samehangende gedifferensieerde universumgerigte Geeswerke word nie net geïllustreer daarin dat dit **op** beide gelowiges (pinksterdagdiscipels) én ongelowiges (Corneliushuishouding) **uitgestort** is nie, maar dat terwyl die gelowiges geduldig lank gewag het (tarried) vir die **uitstorting** van die Gees **oor** hulle, het die ongelowige heidene nie so 'n spesifieke wagperiode nodig gehad nie. Terwyl Petrus nog spreek, **val** die Gees **reeds op** die Corneliushuishouding (Hd.8:15; 11:15). Dit toon onomwonde dat die Gees absoluut soewerein is, en dat ons die Gees nie kan beveel of manipuleer soos ons wil nie, maar die Gees sal ons beveel en beheer soos die Gees wil hê. Die Gees kan voorwaar nie vasgepen word nie. As mense hulleself aan die Gees se soewereiniteit van genade oorgee, kry hulle beslis die genade van sy soewereiniteit. As die Gees sêlf bepalings maak oor die terme van sy besoeke aan mense - soos die Gees wil, waar die Gees wil, vir wie die Gees wil - dan is dit goed vir ons dat ons géén terme het om te dikteer, soos wat dit dikwels in pentekostalisme die geval is nie (Marsh 1971:149-150).

Die atmosfeer is die transmittaerder van álle klankgolwe. So is die Gees die draer van álle lewe aan álles én álmal. Net soos wat die atmosfeer die reflekteerder en openbaarder van álle kosmiese ordes van liggolwe is, en lig aan die ganse kosmos én die aardbol oordra, doen die Gees dit radikaal en samehangend gedifferensieerd maar universumgerig regoor die ganse skepping. Net soos wat die atmosfeer die draer van alle vog, water en dou is om dit lewendgewend **oor te dra** tot álles én álmal **op** die héle aardbol, so doen die Gees in al sy waterverwante simbole om krag en lewe aan die ganse kosmos te gee. Moule (in Marsh 1971:158) het met reg oor Efesiërs 5:18 se *being filled in the Spirit*, die volgende gesê: *Be filled with a fulness, habitual, normal, always supplied and always received, in the Spirit. Let the Holy One, your sealer and sanctifier, so surround and possess you that you shall be as vessels immersed (baptized, dipped) in this pure flood* (Marsh 1971:158, my kursivering). Hoekema (1966 en 1972) sluit aan by Moule se hermeneutiek en eksegeese van Efesiërs 5:18 se frase: *word met die Gees vervul*. Dit beteken: doen dit voortdurend, volhard daarin. Met hierdie uitdrukking sê Paulus dat Geesvervullings in essensie 'n voortdurende toestand is, van vervul te wees met die Heilige Gees. Hiervolgens is Geesvervullings dus nie net enkele geïsoleerde alleenstaande ervarings van partikuliere Geesdope vir spesiale uitverkore heiliges nie, of ook net 'n opsigselfstaande ervaring wat as 'n tweede seën eens en vir altyd plaasvind nie, maar dis eintlik 'n voortdurende RGU-vervulling met die Gees vir álle mense (Murray 1975:31).

In aansluiting by die *vryheid van voëls in die atmosferiese lug*, sweef (Gn.1:2) en beweeg die Gees oral oor, maar dit kan ook gesê word dat die **Gees-duif** op mense kan neerdaal en op en in hulle lewens plaasneem - net soos wat die Gees tereg in die vorm van 'n duif op Christus in sy Geesdoop neergedaal en op hom plaasgeneem het, toe Hy ook op daardie eerste oomblik in die Jordaanrivier oorvloedig-dekkend met water gedoop is. Kom ons kyk nou na die **duifsimbool** van die Gees. Die duif is vir Pearlman (1937:23) die simbool van sagsinnigheid, teerheid, lieflikheid, onskuldigheid, goedaardigheid, suiwerheid en geduldigheid. Onder die siriërs is 'n **duif** 'n metafoor van die lewendgewende natuurkragte. 'n Judese tradisie vertolk Genesis 1:2 as die Gees van God wat nes 'n **duif** oor die waters gebroei het. Christus gebruik die **duifsimbool** as beliggaming van die skadeloosheid wat kenmerkend van sy eie dissipels behoort te wees (Marsh 1971:2).

Die produktiwiteit, werkverrigting en perfektheid in die **duiftipe** spreek vir Marsh (1971:2) van die mooiheid van die Gees se karakter. Die heel eerste bybelse verwysing skets die Gees as swewend, bewegend en volkome oordekkend oor die chaotiese en woeste wêreldvloede onder die dekking van duisternis (Gn.1:2). Die woorde: sweef en beweeg, suggereer nie net 'n duif wat doeltoos in leë ruimtes rondvlieë nie, maar dui ook veral op 'n duif wat **op** en **oor** 'n nes met eiers is, om hulle warm te broei (*incubataf*) tot lewe (James 1969:70; Marsh 1971:2). Sodanige **oorkledende inkubasies** is figuurlik van die Gees wat liefdevol en lewendgewend, **oor** (-dekkend), **én op**, **én binne-in** 'n massale vormlose skeppingsselement gebroei het, om 'n aarde wat in wording is, voort te bring. In Milton se klassieke gedig: *Paradise Lost* (boek 1, strofe 1, reëls 17 tot 22), poëtiseer hy oor die begin van die skepping, en druk hy dit digterlik uit as hy na die Gees se eerste teenwoordigheid op aarde verwys as magtige uitgespreide vlerke soos dié van 'n duif wat sit en broei op die grote donker afgrond om dit pregnant te maak (Bush 1979:212; James 1969:70; Marsh 1971:2). Volgens Marsh (1971:1-2) het Owen van Genesis 1:2 gesê: *The Spirit of God came and fell upon the waters, cherishing the whole, and communicating a prolific and vivific quality unto it, as a dove gently moves itself upon its eggs until it hath communicated vital heat unto them* (Marsh 1971:2 - my kursivering; James 1965:79-84).

Hier stuit ons beslis teen die voortdurende pneumatologiese skeppende en instandhoudende hernieuings-aspekte van die Heilige Gees as radikale en gedifferensieerde maar holisties-samehangende universumgerigte skeppingsdoel van die Gees (Noordmans 1934, 1956, 1955). Die bybel weet van drie wêreldes: die oorspronklike toenmalige wêreld, die herstelde teenswoordige wêreld, en die toekomstige nuwe wêreld (Gn.1:1-2; 1Pt.3:6-7, 13). Die toekomstige nuwe aarde sal nie die eerste hernieuwing van die aarde wees nie. Die oorspronklike goeie wêreld van Genesis 1:1 wat verwoes geraak het, is in Genesis 1:3-31 weer deur 'n herskepping herstel. Hoe en deur wat is dit hernu? Dit is hernu en herstel deur die agens van die Skeppings-Gees wat oor die duistere verwoesting gebroei en dit weer tot lig, orde en nuwe lewe in die teenswoordige wêreld gebring het (Gn.1:2-31). En ook die hernuwing van die teenswoordige wêreld sal deur die Gees geskied. Dis die Gees en die bruid wat vir God sal sê om na die nuwe Jerusalem op die nuwe aarde te kom (Op.21:1-5; 22:17).

Die woord **sweef** word ook aangedui as **gefladder**. Deuteronomium 32:11 sê: *Soos 'n arend sy nes opwek, oor sy kleintjies sweef, sy vlerke uitsprei, hulle opneem, hulle dra op sy vleuels - die HERE alleen het hom [israël] geleë, en daar was geen vreemde god by hom nie.* Die gefladder van die arend oor haar nes en kleintjies is 'n illustrasie van God se teer oordekkende, beskuttende en instandhoudende handeling met israël. Deuteronomium 32:11 en Genesis 1:2 tesame gee die idee van die Gees se radikale en gediversifiseerde maar saamgevatte universumgerigte aksie in die daarstelling van totale kosmologiese lewe en gepaardgaande sorg vir daardie lewe wat hy geproduseer het. Die woorde wat sê dat die Gees gesweef het, is dié woorde wat altyd voorafgaan aan: *Laat daar lig wees* (Gn.1:3). Die griekse voorsetsel '**Ek**' beteken vanuit (out of). Benewens al die ander gevalle gebruik Christus dit twee keer vir die nuwe geboorte **uit** die Gees (Jh.3:6-8). Die ander kere demonstreer '**Ek**' die skep van lewe, liefde, kennis, en oorvloed vanuit die Gees. **Vanuit** die Gees kom lewe. Die lewe het **vanuit** God in die twee getuies van Openbaring 11:11 ingegaan om hulle te laat herleef. So ook gaan die Gees van lewe **vanuit** God in die dor bene om lewe te gee in Esegïel 37:1-14. Maar hierdie lewe wat **vanuit** die Gees gaan, is ook liefde. Die **liefde** word deur die Gees in mense se lewens uitgestort (Rm.5:5). As mense mekaar liefhet bly

die Gees in hulle. Liefde is een van die beste bewyse van Geesteenwoordigheid, nie net tongespraak nie. Aan die liefde weet mense dat hulle in Hom bly, en Hy in hulle, omdat die Gees vir hulle van (-uit) sy Gees gegee het (1Jh.4:12-13). Die bewys van mense se liefde vir God word gesien in hulle liefde vir mekaar, en hierdie liefde verseker die blywende teenwoordigheid van die Gees, en sy blywende teenwoordigheid is die teken dat hulle hul verblyf in Hom vind, en hierdie wederkerige verblyf is die resultaat van die Gees se bediening, want dit is in en deur en **vanuit** die Gees, weer terug tot die Gees - dis 'n sikliese kringloop van ewige liefdeslewe. Tereg betitel Gaybba dan sy boek oor die Heilige Gees: *The Spirit of Love* (1987). Vergelyk ook James (1965:94-96) en Marsh (1971:92-112) vir die olie-metafoor vir die Gees waarin die oordekkende en oorgietende doopskonsep met betrekking tot die Geesdoop weer eens kragtig geëksternaliseer word. Binne hierdie emblematiesiese Geeskonteks word daar vervolgens gekyk na die ontwerp van 'n totaal nuwe RGU-Geesdoopmodel. Ons begin met die **beeld van 'n kleed** as een van die embleme van nuwe RGU-Geesdoopbewyse - daar is ook ander bewyse.

6.5.2 Nuwe RGU-Geesdope is kragtige Geeskrag-oorkledings

By hierdie aansluiting word daar teruggegryp na die RGU-begrip van oordekkende **oorkleding**. Hier kom die idee van 'n **kleed** na vore. *Bekleding* impliseer *toedekkende oorkleding*, want dis wat 'n **kleed** veronderstel is om te wees. Jesaja (61:10) is deur God met *heilsklere bekleed*, in 'n *geregtigheidsmantel toegewikkel*. Die nederlandsse bybelvertaling sê van Gideon in Rigters 6: 34: *Toen toog de Geest des HEEREN [Jahweh] Gideon aan*. Die afrikaanse vertaling sê dat hy *vervul* is met die **Gees**. Die King James sê: *But the Spirit of the LORD came upon Gideon*. Volgens Lukas 4:18 erken Jesus as God se *Geesgesalfde*, dat *die Gees van die HERE op hom is*. Ingevolge Lukas 24:49 het Christus weer as **Geesdoper** 'n *toerusting* met krag beloof, en in Handeling 1:8 beloof Hy dat daar krag ontvang sal word wanneer die Gees oor - én natuurlik tegelykertyd ook **binne-in** - die dissipels sal kom. **Oordekkende bekledings** is dus een van die embleme van die Heilige Gees (Marsh 1971:229-241).

In hierdie konteks verteenwoordig 'n **RGU-Geesdoop** dus 'n **oordekkend-bekledende Geesteenwoordigheid**. Die werkwoord **beklee** word in die bybel op verskeie maniere figuurlik gebruik. In Psalm 65:14 is die *weiveld bekleed* met troppe kleinvee, en die *dale is bedek* met koring. Ingevolge Jesaja 50:3 **beklee** God die hemel met swartheid en **bedek** dit met 'n roukleed. Die HERE is met hoogheid, majesteit en heerlikheid bekleed (Ps.93:1; 104:1). By monde van Esegïel 16:10 is Israel met die veelkleurige klere van God se mooinakende genade bekleed, so ook Josua (Sag.3:3-5). Geregtigheid is Job (29:14) se kleed en mantel, en geld ook vir God se priester (Ps.132:9). Dis betekenisvol dat die krag van die Heilige Gees in beide die ou én die nuwe testamente versinnebeeld word met die *toerusting* van **bekleding** (1Kron.12:18 - Nederlands: **Toog**; Lk.24:49 - Nederlands: **aangedaan**, dieselfde as om met 'n kleed oordek, getooi, aangedaan of aangetrek te word - Hd 12:21) Die hebreuse woord **lábash** of **lábesh** beteken **beklee** in Esegïel 7:27 waar die koning hom met *verbasing bekleed*. **Lábash/lábesh** beteken volgens Strong: *to wrap around; to put on a garment or to clothe oneself or another*. Letterlik beteken dit: *apparel, arm (self), array (self), clothe (self), put on, wear, come upon*. (Green et al 1986:640; Strong s.a:58; Marsh 1971:230).

Die greekse **euduo** is ewe interessant. Insgelyks beteken dit: *clothed, endued, put on, having on, on, and arrayed*. Dit word toegepas op die bekleding met gewone klere (Mt.5:25 e.a.), op God se genadevoorsiening (Lk.15:22), op die bekleding met Christus, of om met sy karakter en gesindheid aangetrek te wees (Rm.13:12-14; Gl.3:27), op die geestelike wapenrusting wat aangetrek moet word (Ef.6:11, 14), op geestesgenades (Ef.4:24; Kol.3:10, 12), op toekomstige glorie (1Kor.15:53-54; 2Kor.5:3), en op die aandoening of bekleding met die Gees se krag (Lk.24:49) (Marsh 1971:230). Hierdie **bekledings** is beskuttend in oordekking, soos toe Adam en Eva se naaktheid deur God oordekkend met velkiere bekleed was (Gn.3:21). Hierdie **bekledings** is perfek in tekstuur, soos die sondaar wat meervoudig bekleed word met Christus se geregtigheid, gehoorsaamheid, offerande, dood én opstanding. Hierdie **Geesbekledings** is mededeelsaam in aanwending daarvan. Hercules se fabelkleed het sy bloed vergiftig en hom gedood. Maar **bekleding met Christus se Gees** deel sy ewige lewe mee (Marsh 1971:234).

Geestesbekledings is 'n werk van die Heilige Gees! Joshua die hoëpriester se onwaardige vuil klere - 'n tipe van die besoedelde kleed van sonde - word in opdrag van God - let wel, deur sy medemense uitgetrek. God trek dit nie uit nie, dis iets wat medemense moet doen! Maar daarenteen beklee God hom daarna met kraaknuwe skoon klere en is hy 'n sondige stuk brandhout wat deur God uit die helse vuur geruk is. En dan lê God 'n gegraveerde steen met sewe oë voor Joshua as bewys dat die land - nie die volk nie - as beeld van die wêreld soos in Mattheüs 13:38, se skuld op een dag uitgedelg is. Dit rym met Christus die Lam van God se sewe oë wat die sewe Geeste van God is in Openbaring 5:6, en die oorwinnaars wat in Openbaring 2:17 by Christus 'n wit keursteen met hulle ingegraveerde nuwe name daarop kry. En dis die Heilige Gees wat die bewerker hiervan is. Daar is talle ander bybeltekste waar die *Heilige Gees met klere en bekleding geïdentifiseer* word (Marsh 1971:235).

Neem kennis van hierdie oordekkende **Geesdoopbekledings** teenoor die dubbele aksie van **ontkledings** en **bekledings** deur mense self, nadat hulle Geesgedoop is. Die Heilige Gees is die Gees van toerusting wat mense oorklee met krag en vermoë, sodat mense dan daarna in staat kan wees om hulleself van die ou mens van sonde te ontklee, en tegelykeryd hulleself met die nuwe mens van geregtigheid te kan beklee. In die **Gees se Geesdoopbekledings** lê die pneumatologiese aspekte van God se radikale en gedifferensieerde universum-gengte kragte, vermoëns en heiligheid vir sy koninkrykshersdom, en in mense se toelating van hierdie Geesdoop ontstaan in hulle lewens dubbele aksies van selfontkleding en selfbekleding, waarin die antropologiese aspekte van die immanente potensialeite van menslike vermoëns tot heiligheid, setel. Van belang hier is veral 'n gekombineerde griekse woord: **apo-tithemi** - apo=af of weg van, tithemi=neerlê. Dit dui op die uittrek van 'n kledingstuk en die gelyktydige neerlegging daarvan, soos toe Stefanus se klere uitgetrek en neergelê is tydens sy steniging (Hd.7:58-59). Die ander griekse gekombineerde woord is **euduo**: Eu=in, en duo=neerlê, wat beteken om in 'n kleed neergelê te word, dit wil sê, om daarmee beklee te word. **Apo-tithemi** is dus ontklee, terwyl **eudue** beklee is. Let hier veral op 'n agtvoudige parallelisme van **apo-tithemi** en **euduo** in die nuwe testament:

Ontklee, aflê: put of: apotithemi

1. Rm. 13:12: Lê af duisterniswerke: onkunde, ongeloof.
2. Ef.4:22,24: Lê die ou mens van sonde af (v22).
3. Ef.4:25: Lê die leuen af (6:14).
4. Kol.3:8,10: Lê af: toorn, woede, boosheid, ens. (V8).
5. Heb.12:1: Lê elke las en sonde af (1Ts.5:8).
6. Jak.1:21: Doen afstand van vuiligheid en boosheid.
7. 1Pt.2:1: Lê af boosheid, bedrog, geveinsdheid, ens. (Rm.13:14).
8. Kol.3:9, 10: Lê die oue mens met sy werke af.

Beklee, oorklee: put on : euduo

- Gord aan die wapens van lig:kennis, geloof, heiligheid.
- Beklee met nuwe mens (v24).
- Met borswapen van geregtigheid aan.
- Beklee met nuwe mens, kennis en beeld (v10).
- Met borswapen van geloof en liefde aan
- Bekleed met regverdige dade. (Opb.19:8,14).
- Beklee met Christus en wapenrusting.
- Beklee met die nuwe mens. (Marsh 1971:236).

Die Gees beklee mense met kragte tot geloofsgetuigenis, dis die Gees van oorwinning in konfliktsituasies, dis die Gees wat vir dienswerk toerus. Die dissipels moes in Jerusalem wag totdat hulle met **Geeskrag uit die hoogte aangedoen** was (Lk.24:49) en so sou hulle krag ontvang wanneer die *Heilige Gees oor* hulle kom (Hd.1:8). Hierdie krag: **dunamis**, kom van **dunamai** wat dui op vermoë as krag wat enigiets kan vermag en daarom dikwels vertaal is as **bekwaam** (Mt.3:9; Hd.20:32; Heb.2:18), en om te kan doen (2Kor.13:8). Ook **dunamoo** van **dunamai** beteken om sterk gemaak te word, vandaar dat Paulus aan die Kolossense (1:11) sê dat hulle met alle krag bekragtig moet word volgens die mag van God se heerlikheid, veral as **dunamoo** met die voorvoegsel 'en' voorafgegaan word, dan beteken dit bekragtiging (empowerment). Hierdie saamgestelde woord verskyn agt keer

in die nuwe testament en is suggestief van 'n opeenvolgende lyn van bekragtiging in die spirituele lewe. Die woord word in Handeling 9:22 aangegee as toenemend in krag daarin dat hulle al meer krag ontvang het, asook met verwysing na Paulus se getuieniskrag, en in Romeine 4:20 is Abraham versterk deur die geloof, terwyl die broeders in Efesiërs 6:10 kragtig moet word in die Here met verwysing na hulle aantrek van die volle wapenrusting, terwyl hulle in Filippense 4:13 tot alles instaat is deur Christus wat hulle krag gee, met Paulus wat weer in 1 Timótheüs 1:12 dank betuig aan God wat hom krag gegee het, terwyl die Here hom in 2 Timótheüs 4:17 bygestaan en krag gegee het sodat hy sy prediking heeltemal kon volbring en al die heidene dit kon hoor. Vandaar Paulus se bemoediging aan Timótheüs om sterk te wees deur die genade wat in Christus Jesus is (2 Tim.2:1), en vandaar die geloofskrag in Hebreërs 11:34 om vuurkrag uit te blus, die skerpte van die swaard te ontvlug, krag uit swaakheid te ontvang, dapper te wees in die oorlog, en leers van vreemdes op die vlug te dryf, ensovoorts (Marsh 1971:238-239).

Dunamis verkry van *dunamai* dui op die inherente latente kragvermoë in dinamiek, en dit is die krag waarmee ons bekragtig moet word. En saam met *euduo* (aangedaan of bekleë) wat beteken om in te sink of toegewikkel te word soos in 'n kleed, is dit meteens duidelik dat ons met die Gees bekleë moet wees sodat Hy op 'n effektiewe wyse deur ons kan opereer. Dit is hierdie selfde dinamitiese RGU-Geeskragte wat nie net die ganse kosmos daargestel het nie, maar dit ook voortdurend toewikkel in die Gees se RGU-kragte van herskepping en instandhouding (Marsh 1971:238-239). Gepraat van 'n *kosmologiese RGU-geesdoop vir die ganse heelal*? Dit is inderdaad die geval in Genesis 1 toe die Heilige Gees soos 'n duif gesweef-broei het oor die ongeordende duistere chaos en dit globaal in totaliteit met sy warm vlerke met dinamitiese én dinamotiese kragte oorvleuel het en alle radikale en gedifferensieerde universumgerigte vorme van lewe holisties-geïntegreer en pneumatologies daargestel het. Die *latente potensiaal* van hierdie *globalistiese RGU-Geesdope* of geesdoopkragte is dus nie net vir alle mense bedoel nie maar ook vir die ganse geskape werklikheid, want die Gees is ook Here van die kosmos. Ook die hele skepping wag op die verlossing van die liggaam van die dood (Rm.8:18-22). Let op die meervoud van ons RGU-Geesdope. Elke bekledende toevouing van die Gees in die skepping - hetsy vir stofflik of onstofflik of vir watter kreatiewe of instandhoudende werk ook al - is inderdaad radikale en gedifferensieerde maar samebindende universumgerigte en oorkledende of kragaandoenende Geesdope in en deur die krag van die Gees om eenheid-in-verskeidenheid in God se RGU-universum te realiseer.

Die kosmiese omvang van daardie Gees is uiteraard ver én naby, hoog én laag, transendent én immanent, buite (in die ganse kosmos) én binne (in die lewe van) die individu. Noodwendig sal daar 'n *dors* moet wees na hierdie Gees versimboliseer deur lewende (lopende) water. Daarom kon Torrey (1973:68e.v.) daarop wys hoe om volkome en vir ewig versadig te wees nadat hierdie *Geeswater* gedrink is. Onse Here Jesus Christus het self aan ons vertel hoe elke mens volkome en vir ewig versadig kan word. In Johannes 4:14 sê Hy ronduit dat elkeen wat drink van die water wat Hy sal gee, in ewigheid nooit weer dors sal kry nie, maar dat dié water in die mens sal word 'n waterfontein wat opspring tot in die ewige lewe. En in Johannes 7:37-39 het Jesus dan ook die groot dag van die fees gestaan en uitgeroep en gesê dat as iemand dors het, dié na Hom toe moet kom en drink! Diegene wat dan in Hom glo soos die skrif sê, strome van lewende water sal uit hulle binneste vloei. En dit het Hy gesê van die Gees wat dié sou ontvang wat in Hom glo, want die Heilige Gees was daar nog nie omdat Jesus nog nie verheerlik was nie.

Hierdie laaste stelling in vers 39 dat die Gees nog nie daar was nie, is uiters interessant én geweldig belangrik vir 'n nuwe RGU-Geesdoopmodel. Was die Gees werklik nog nie daar nie, terwyl ons goed weet dat die Gees van ewigheid daar is? Dis tog gans onmoontlik dat die ewige Gees wat al lank voor die skepping reeds daar was, nou skielik in die bediening van Christus nog nie daar was nie, terwyl Christus self dan deur dieselfde Gees gegenereer is (Mt.1:18) én sy hele aardse bediening deur dieselfde Gees, gesalf, bekragtig en gedryf was (Jes.61:1-2; Lk.4:18). Uit die laasgenoemde bybelteks is dit egter baie duidelik dat die Gees se sogenaamde afwesigheid om 'n baie spesifieke rede hier beklemtoon word. Dit gaan om 'n spesifieke daad wat die Gees moes doen. Om daardie spesifieke daad te verrig, was die Gees in die verlede nog nie op só 'n wyse teenwoordig om

dít te doen nie. Die wyse waarop die Gees nog nie daar was nie is in die teks baie duidelik: omdat Christus nog nie verheerlik was nie. Dié besondere Geesteenwoordigheid het dus met Christus se verheerliking te make: Sy opstanding uit die dode. Nét die Gees kon Hom lewendig maak en opwek (Hd.13:33-37). En die opwekking van Christus was maar net één van die Gees se alomteenwoordige RGU-brandpunte, vergestaltings, neerslae of oorkledende RGU-geesdope. Die afwesigheid van die Gees in Johannes 7:39 word dus insonderheid aan Jesus Christus die Nuwe Mens gekoppel (Tillich in Adams et al 1985:307-329). Die Gees is verantwoordelik vir Christus se konsepsie, bediening en óók sy verheerlikende opstanding. Dus beteken hierdie bybelteks geensins dat die Heilige Gees nog glad nie daar was in 'n ware sin nie. Maar in hierdie besondere sin was die Gees nog nie daar om Christus uit die dood op te wek en te verheerlik nie.

Só het die Gees vandag nog baie ander radikale en gedifferensieerde take, om Christus byvoorbeeld nóú te betuig (Jh.16 e.a.). Só was die Gees nét eers op Israel, en wat die heidene betref was die Gees toe nog nie daar nie, maar later is dieselfde Gees wél daar en word dit op alle vlees uitgestort, soos betuig op pinksterdag. Die Gees se samehangende holisties-geïntegreerde alomteenwoordigheid is konstant én permanent, maar sy gereelde radikale en gedifferensieerde oordekkingsdopings as spesifieke universumgerigte teenwoordigheids-brandpunte fluktueer. Met elke spesifieke unieke Geesdoopvergestalting kan inderdaad gesê word dat die Gees nog nie só of op só 'n manier daar was nie. Toe die Gees in Genesis 1:1 gebroei-skep het, was die Gees nog nooit voorheen of daarna op daardie besondere manier al daar nie. Die bekledende brandpunt-komstes van die Gees op die ou-testamentiese figure was anders as dié op en oor die Messias se bediening, anders as dié van die apostels, anders as dié op pinksterdag, anders op die jode as op die heidene, anders op die nie-christene. Met elke oorkledende neerslagkoms was die Gees nog nóóit voorheen sódanig daar nie. Maar elke keer kán die Gees weer nuwe radikale en gedifferensieerde maar unifiërende universumgerigte gestaltes aanneem, Die Gees kan nóóit vasgepen word nie.

Toe die Gees aan die skeppingsbegin teenwoordig was om te skep, was hy nie minder werklik, kragtig en teenwoordig as toe hy Christus daur Josef en Maria verwek het nie (Mt.1:18), of toe hy op pinksterdag gewerk het om 'n nuwe mensdom te skep nie. Maar die Gees is galant: Hy werk nét waar hy toegelaat word. Die Gees is nes die wind en reën en dou. Hou die deure en venster toe en kruip weg, en die elemente bly buite. Die Gees is nes die krag van die son. Maar die son reik nie daar waar mense in erdvarkgate wegkruip nie. Dié mensheid wat die Gees se warmte en krag wil geniet, moet uitkruip en in sy heerlike sonskyn kom baai! Die Gees forseer niemand nie, tog is hy tot álmal se beskikking. Dié wat wil, kan kom en drink van die water van die lewe verniet. Die Gees is nes die wind, maar kom dikwels as 'n sagte bries wat nie deure oopruk of uit hulle koesyne pluk nie, nee, hy klop dikwels saggies. Soms pluk hy wel ietwat harder. Maar as iemand oopmaak dan sál hy beslis inkom met al sy potensialiteite van heil én genade én genesing én krag én nog veel meer. As 'n baie ryk man in 'n huis ingenooi word, is die besitter en beheerder van al daardie rykman se rykdomme binne - al is sy rykdomme op ander plekke geberg. Dis véél beter om die Gees as besitter en gewer van gawes te hê as om net sy gawes: van tale of wat ook al, te mag hê. Sommige pentekostaliste maak heel dikwels nét op geestesgawes aanspraak, terwyl die Gewer met sy liefdeskarakter buite op die stoep van lewens en kerke uitgesluit staan soos by die ellendige, beklagenswaardige, arm, blinde en naakte, verfloude, afgewaterde en lou kerk van Laodicéa (Opb.3:14-21). Nogtans klop hy in liefde aan geslote deure juis by dié mense en hulle mooi maar amper ontoeganklike kerke! Al is die kerke van hout, die Gees smag na mense van goud. Al voorwaarde is: maak oop en gee ruimte aan die Gees. Die Gees begeer mense se totale wesentlikheid: gees én siel én liggaam én verstand én denke, én intellek, én taal, én emosies, én alle denkbare kragte, én ook nog alle swakhede, gebreke, siektes, kwale, sondes en dies meer (Mk.12:28-30; Heb.4:7; 1Ts.5:23). Die Gees spesialiseer in die onmoontlike. Die Gees kan álles doen! Die Gees kan áltyd én óral sien, hoor, werk én ingryp! Wat 'n Gees! Alle radikale en gedifferensieerde maar geïntegreerde universumgerigte geestesvergestalting is inderdaad magtige oorkledende lewendgewende en lewensinstandhoudende Geesdoopmanifestasies in liefde, nie net vir mense met hulle samelewingsverbande is alle wêreld-samelewings nie, maar óók vir die ganse skepping.

Maar daar is verskillende geesdoop-ordes: stoflike én onstoflike. Die stoflike is onwillekeurig verbonde aan die Gees se bevele van Woord en Wet. As God sy Gees-Woord-Wet oordekkend en dopend uitroep oor die stoflike en nie-stoflike en sê dat daar lig moet wees, dan gehoorsaam die stoflike onwillekeurig onder die RGU-kragte van hierdie uitgestorte en oorkledende RGU-Geesdope. Die Gees se onsigbare dinge kan van die wêreldskepping af in sy sigbare werke duidelik gesien en verstaan word, naamlik sy ewige krag en goddelikheid (Rm.1:20). Alle dinge het deur hierdie Gees-Woord, ook genoem Woord-Gees, ontstaan en is daardeur voorberei sodat die sigbare dinge nie ontstaan het uit sienlike dinge nie (Jh.1:1; Heb.1:1; 11:3). Maar teenoor die stoflike is die onstoflike geesteswesens wat die Woordwet van die Gees in vryheid willekeurig kan volg of verwerp. En vryheid impliseer verantwoordelikheid wat kulmineer in *behoefte* en *toenadering*. 'n Perd kan by die water gebring word maar nie gedwing word om te drink nie. Die geheim? Die perd moet *vrekdors* wees! Maar mense is nie perde nie. Selfs vir mense wat nie dors het nie, is die Gees beskikbaar. Die Gees sê dat álmal kan kom. Wesens wat nie na die *Geeswater dors* nie, kan natuurlik nie geforseer word om te drink nie. Sulke *ondorstige* wesens sal skynbaar ook nie maklik wil drink nie. Gelukkig is die Gees se oordekkende reënbuie bedoel vir beide *dorstiges* én *nie-dorstiges*. God laat reën op regverdiges én onregverdiges. En met *oordekkende reënbuie* as tipe van die Gees, wys dit ongetwyfeld dat God sy Gees op beide regverdiges én onregverdiges laat neerreën (Mt. 5:45). Die Gees as katalisator op, en in, en oor die messias in sy aardse bediening (Lk. 4:18-19), het juis veral nie gekom om regverdiges te roep nie, maar sondaars tot bekering (Mt. 9:13). Dis evangelie: 'n boodskap met 'n blye tyding. En dis nie nét gelowige christene wat *dors* nie, ook nie-christen heidene *dors* na die Gees. En as sulke *dorstige* siele op welke wyse ook al hunkerend dors en roep na die Gees en bereid is om na hom te nader, sal God hulle dors les, want hy beloof dit nie net nie, maar is ook genadig, liefdevol, regverdig en getrou. Gewis sal die Gees van sy kant af na *alle dorstiges* toetree en tot in ewigheid bereid wees om strome van lewende waters te voorsien (Jh.4; Jak. 4:4). As *dorstige* én *nie-dorstige* mense klop, sal die Gees vir hulle oopmaak, as hulle soek sal hy Homself laat vind, as hulle bid sal Hy antwoord. En die Gees gee voorwaar nie klippe in plek van brode nie, of slange in plaas van visse nie. Slegte mense doen nie eers so iets teenoor hulle kinders nie, hoe sal die hemelse Vader dit nog aan sy geskape kinders doen (Mt.7:7-11)? Die Gees sal beslis gegee word aan élleen wat daarom bid en roep en smagtend dors (Lk.11:13)! En wonder bo wonder, die Gees gaan soek soms selfs dié mense wat nog nooit na sy teenwoordigheid gesoek of gevra het nie. Dis die aangename jaar van die Here, 'n aangename RGU-Godsrykevangelië!

Selfs mense wat soms nie baie dors is nie, soek tog ook periodiek na water. Daarom, die kernfeite oor die Gees se oordekkende brandpuntkomstes en die gepaardgaande behoeftevervullings van die Gees daarmee saam, is allereers vervat in die *verskillende graderings* van *verlanges* by mense om *behoeftevervullings deelagtig te word*. Selfs die *potensiële behoeftes* van die res van God se RGU-universum wat nie eers hoorbaar vir menslike ore is nie, is vir die Gees hoorbaar en bekend wanneer die hêle skepping sug en kreun en in barensnood is (Rm. 8:18-22). Die Gees het uiters fyn onderskeidingsvermoëns. Daar is geen skepsel onsigbaar voor die Gees nie, maar alles is oop en bloot voor die oë van die Gees waarmee mense te doen het. Want die Gees is kragtig en skerper as enige tweesnydende swaard, en dring deur tot die diepste gronde en skuilhoekies van mense se wesenlikheid, waar die Gees die beoordelaar is van die verborge en onsigbare oorlegginge en gedagtes van mense (Heb.4:12-13).

Daarmee saam gaan die Gees se belangstellings om alle mense saam met sy RGU-universum se *behoefte* - ongeag die intensiteite van dors of nie-dors nie - ten volle te vervul. En hier gee Haught (1986) insiggewende teologies-filosofiese steunpunte aan 'n nuwe RGU-geesdoopmodel in terme van sy metaforiese ontleding van wie en wat God is, naamlik diepte, toekoms, vryheid, skoonheid, waarheid en misterie - en vir 'n RGU-model van belang: die Gees van God. Hierdie eksistensiële dimensies van God, veral as Gees, kan nooit volkome vasgevat word nie. Dis nes die immer retirerende horison, altyd terugwykend van aard soos wat dit voortdurend genader word. Die ervarings van diepte en misterie en Gees gee aanleiding tot religie. En *religie* is die *passievolle soeke* na God as diepte of misterie of as Gees, en 'n *dors* na die alleruiterste soliede grond om

mense se alledaagse eksistensiële lewensbestane te ondersteun. *Religie* is dus die **dorsroep** in lewens na die *ware heilfontein van die Gees*.

Dis by hierdie aansluitingspunt dat ons inskakel by die pentekostalistiese begrip van **méér van die Gees**, maar **méér** in 'n totaal ander sin van die woord. Die RGU-Geesdoop-meerheid is nie net **méér** van die Gees in klassieke pentekostalistiese sin nêr vir uitverkore elite individue nie. Want wie kan óóit die volheid van die Gees hê? Dis egter veel **méér** van die Gees in die vorm van *voortdurende meervoudige Geesdope* in God se ganse RGU-universum waar die Gees tot mens én materie toetree om te skep, te herskep, lewe te gee én in stand te hou. As daar erken word dat die dimensies van dieptes of van misterieë van die Gees onuitputlik radikaal en gedifferensieerd universumgerig is in aard en omvang, moet daar ook bely word dat géén huidige staat van enige aantal geesdoopbrandpunte ooit hierdie uitwykende Geesdimensies volkome voldoende kan verteenwoordig nie. Dis juis die Gees se onbegryplike ongekende en ontelbare universumgerigte gedifferensieerdhede wat maak dat géén enkele Geesontmoeting - hoe kragtig en heerlik ook al - beskou kan word as die volheid van ontmoetings met gawes, werkinge, kragte en aanrakings van die Gees nie. Daar is altyd **méér** van Hom. Hier is die titel van König se skeppingsleer: Hy Kan *Weer* en *Meer* (1982), uiters relevant. Daar is altyd 'n **méér** wat oneindig uitkring tot ver anderkant of bokant dit wat mense as uiters beperkte wesens - verstandelik, emosioneel of fisies - kan peil of vasgryp. Mense se relasies tot hierdie transendente dieptes en misterieë van die Gees kan nóóit een van bemeestering of volle besitname wees nie. Dink daaraan, die Gees ondersoek álle dinge, selfs die *dieptes van God self* (1Kor.2:10). Om enige mates van absorpsies van die oneindige Geeshorisonne van menslike lewensbestane tot binne die skopus van menslike kennis te bring, word inderdaad deur alle eksplisiete religieuse tradisies gerepudieer as 'n afwyking van outentieke lewe. Die regte toepaslike houding is om eerder te wag en te soek, ja, te **dors** - nes die messias beveel het en die behoeftiges op pinksterdag geduldig gewag en ontvang het (Haught 1986:1-23).

'n Uitsers belangrike aansnynpunt van my nuwe RGU-Geestessoeke by Haught, is sy diepgrypende gedagte van die Gees as diepte van eksistensie. As die Gees die uitstralende dieptesbestaan van álle mense is, dan is *religie* tegelyk (1) die **vertrouende strewe** na daardie dieptedimensies van die Gees, (2) sowel as die feesvieringe (in die vorms van simbole, tekens, rituele, sakramente, kerke en godsdienste), van daardie *gebeurlikhede* (geesdoopbelewensisse), die *persone* én *okkasies* waar die Geesdieptes deurgebreek het op 'n buitengewone wyse op die oppervlakte van mense se lewens. Hierdie Geesdoopervarings van die Gees se dieptes kan dus selfs beleef word in die aangesigte van álle soorte mense, asook in die gesigslose natuur wat daar buite mense is. En hier kom die kruks: die **toets** of iemand *godsdienstig* is of nie, setel eenvoudig net in die mate van behoefteigheid of **besorgdheid** wat mense na hierdie dieptedimensies van die Gees openbaar. Dit is die **graad van ernstige besorgdheid (dors)** waarmee iemand na hierdie retirerende lewensdimensie smag en uiterste vrae vra, en nie die **graad van leerstellige versekerings** en kennis nie, wat bepaal of mense aan hierdie misterieuse transendente dieptes van die Gees in hulle lewens oorgegee is, al dan nie. Die **voordeel** van hierdie diepte metafoor is dat dit in staat is om religieuse ervarings op 'n kruiskulturele wyse te konstitueer. Dit kan die religieuse ervarings van asiërs met westerlinge, of noord-amerikaanse indiane met australiaanse aborigines, of eskimos met afrikane integreer. Meer nog, 'n gewone dors na diepte kan selfs ook die ateïs in dieselfde kamp as die sekulêre humanis plaas. 'n Gewone algemene belang om van middelmatigheid en oppervlakkigheid weg te beweeg, is na alles meer betekenisvol as die eksplisiete simboliese differensiasies wat sektes en ideologieë op die taalvlak verdeel. Die voordeel van verwysing na die dieptedimensies van die Gees as ontwykende misterieuse dieptes, is dat dit verwys na die volle gedifferensieerde maar holistiese spektrum van gewone alledaagse elemente in die lewensvlakke soos die spirituele, intellektuele, estetiese, politieke, ekonomiese en kulturele lewensverhoudings van álle individue, groepe, kulture en wêreldsamelewings wie se eksplisiete leringe gewoonlik onversoenlik met mekaar kan wees. En dit bevat implisiete kriteria waardeur verskillende perspektiewe geëvalueer kan word: die mate van **egte besorgdheid** waarvan die waarheid en waarde lê in die **graad van belangstelling (dors)** vir dieptebelewensisse wat gemanifesteer word, en nie in die *mate van leerstellige kennis of alleenregte unieke*

partikularistiese en elitistiese geesdoopervarings weens daardie kennis of sogenaamde diepte-ervarings van die Gees nie. So byvoorbeeld is 'n ateiïs met 'n *passiewolfe besorgdheid* vir ander mense, opsigtelik veel meer intiem met sy dieptebestaan, naamlik God, as wat 'n godsgelowige teiïs is wat sy geloofsoortuigings misbruik om ander mense te onderdruk. Maar om aan die Gees se dieptedimensies te dink, is maar net één van die vele belangrike Geesterreine of maniere om oor die Gees te dink (Haught 1986:24, 32-33).

Die *latente potensiaal* om te *dors en opreg besorg te wees* oor die verskillende dimensies van die Gees, lê in elke mens opgesluit. Dit moet net ontgin word. Die internasionale sendingraad (isr) se byeenkoms te Ghana (1958) was 'n geleentheid vir voorraadopname in verband met die *latente potensiaal* in nie-christene as sendingvoorwerpe en voorbereiding tot integrasie met die wêreldraad van kerke (wrk). Op daardie geleentheid het Walter Freytag (in Bosch 1979:2) gepraat oor veranderings in die westerse sendingpatroon. As die sending alreeds in 1928 probleme gehad het, het die sending self alreeds in 1958 'n probleem geword. En hoe groot is die sendingprobleem nie vandag in die jare 2000-2001 nie? Bosch (1979) lewer 'n graduele ontluiking van die oorsake van die krisis waarin kerk en sending voortdurend vasgevang is. Een van die krisis-elemente is die 19de eeuse beëindiging in 1947 van die dominante posisie wat die christelike weste in asië en afrika gehad het, dié jaar toe indië die koloniale juk gebreek het. Hierdie gebeure het 'n insnydende invloed op die westerlike godsdiensposisie in die voormalige koloniale gebiede gehad. In verskillende voormalige kolonies is sendelinge toe nie meer welkom nie (Bosch 1979:2-5; Saayman 1984). Maar nuwe sendinginsentiewe, veral deur die westerse kerke, het veroorsaak dat daar in 1979 met die skrywe van Bosch se boek, alreeds weer jonger kerke in feitlik alle nie-westerse lande was. Maar die gevoel by hierdie jonger kerke van paternalistiese bevoogding en verknegting deur die weste, het veroorsaak dat hulle geen hulp van westerse kerke wou aanvaar nie. En só het 'n oproep tot 'n moratorium (tydelike opskorting) op sending én sendelinge uit die weste ontstaan (Bosch 1979:5-6).

Die ongestoorde triomfalisme van die kerk tot in die tweede dekade van die 20e eeu, is 'n ander sendingkrisiselement. Met die kerk se bewuswording van haar verantwoordelikheid teenoor die groot nie-christelike wêreld buite haar grense teen die einde van die middeleeue, het die kerk ongetwyfeld geglo dat nêr sy alléén die enigste ware boodskap het en uiteindelik sou triomfeer. Dink aan Wameck se boek: *The Living Christ and Dying Heathenism* (1909) as tipierend van die gees van daardie tyd. Dahle (in Bosch 1979:6) het weer 'n uiters optimistiese wiskundige formule ontwerp waarvolgens die christendom teen 1990 die hele mensdom sou oorrompel het. Sodanige optimisme is vandag skaars artikels. Daar word vandag stilswyend aanvaar dat die christendom vorentoe 'n minderheidsgodsdiens sal wees en bly. In 1900 was 36% van die totale wêreldbevolking as christene aangedui. Teen 1973 het dit tot 26% gedaal. Daar was alreeds in 1979 bereken dat slegs 15% van die wêreldbevolking teen die einde van die 20e eeu miskien nog christene genoem sal kan word. En tog wou Bosch nie die moontlikheid van ontwakings, hernuwings en hervormings buite rekening laat nie. Vandag lyk dit tog of sodanige ontwakings uitgebrei het en is die kerklike en religieuse situasies moontlik veel swakker as wat Bosch gereken het (Bosch 1979:6-7; Sundkler 1974:65; Saayman 1984).

Natuurlik is Bosch korrek dat sommiges kan dink dat dit in hierdie hele sendingkrisis om veel meer gaan as die vraag of die christendom sigself sal kan handhaaf. So wil Hans Küng (1966:9-11) met nuwe oë kyk na die tradisionele leerstuk dat daar *geén heil buite die kerk is nie (extra ecclesiam nulla salus)*. Kan daar met die minderheid christene in die wêreld werklik beweer word dat almal wat buite die kerk leef, verlore is? Is al die miljoene mense wat in die verlede sonder die evangelie was, werklik verlore? En kan daar met die geweldige huidige inkrimping van christendom werklik geglo word dat heil ook in die toekoms nêr in die kerk gevind sal word? Op grond van sulke vrae wil Küng die genoemde tradisionele leerstuk drasties hervertolk. Daar was vele andere wat nog verder as Küng gegaan het. Die christelike en nie-christelike religieë moet in 'n groter geheel opgeneem word (Hocking 1940:190-208). Daar moet volledige wederkerige en hartelike interreligieuse deelname wees (WC Smith 1963, 1981). Nie-christene behoort as *anonieme christene*, en hulle religieë as *latente kerk* beskou word (Rahner). Dis maar net enkele van die nuanserings van 'n toenemende populêre universalisme. 'n RGU-model kan by laasgenoemde gedagtes aansluiting vind (Bosch 1979:7; Saayman 1984).

Die feit dat christelike sending slegs onder stamgodsdienste (getalsgewys) suksesvol was, benadruk die sendingkrisisprobleem nog verder. In Europa waar die kerk sogenaamd suksesvol was, het die christelike heidendom die vorm van nie-literêre stamreligieë aangeneem. Soortgelyke suksesse het gevolg in Afrika, Latyns-Amerika, die Stille Oseaan-gebied en dele van Asië. Maar in botsing met hoogereligië soos Islam, Boeddhisme en Hindoeïsme het die kerk se sendingpogings gruwelik gefaai. En boonop is hierdie religieë vandag self missionêr. Sommige westerse geleerdes begin alreeds glo dat die heil uit Asië sal kom (Mildenberger 1974). Daar word geglo dat die spirituele ooste eerder as die materiële weste antwoorde op die mensdom se diepste vrae bied. Hindoeïsme het oor sy grense gebars na die weste by wyse van die Ramakrishna-sending, transendentale meditasie, die verspreiding van joga, en die asjrams van die hindoe-heilige Sri Aurobindo. Islam het ook wêreldwyd oor sy grense van Noord-Afrika, die Arabiese wêreld en geïsoleerde dele van Asië gevloei. Insgelyks is Boeddhisme nie meer net tot Suid- en Oos-Asië beperk nie, maar veral in die zenvorm die weste bereik. Die wêreldfederasie van Boeddhistiese konferensies in 1961 te Kambodja het 'n veel groter sendingywer (of sendinggebrek) as sommige moderne christelike wêreldsendingkonferensies geopenbaar (Vicedom 1963). Daarbenewens is al die vele nuwe religieuse bewegings - insonderheid in Japan en ook elders - 'n dreigende uitdaging aan die Christendom. Dink aan die Sôka Gakkai godsdienst wat oornag paddastoelagtig uit die Japanse modder verrys het met die klem op binnewêreldse verlossing en geluk (McFarland 1967 en Italiaander 1973 in Bosch 1979:8).

6.5.3 Nuwe RGU-Geesdope is kragtige Liefdeskrag-oorkledings

Gaybba (1987:243e.v., 268-272) is uiters korrek in sy bespreking oor die **tekens van Geesteenwoordigheid** as hy sê dat die Gees se teenwoordigheid ervaar kan word en tog dat dit onmoontlik is om streng bewyse te voorsien dat dit wat ervaar word in feit die Gees is. Nietemin beteken die onvermoë om sodanige bewys te voorsien nie dat daar geen kriteria beskikbaar is vir die evaluering van of 'n mens se eie ervarings, of die aansprake van andere met betrekking tot Geesbewerkte ervarings of Geesbemaagte aktiwiteite nie. Daar is vir die gelowige egter definitiewe tekens van die Gees se teenwoordigheid wat as kriteria kan dien. Wat is daardie tekens? Hoe kan ons ware tekens van valse tekens van die Geesteenwoordigheid onderskei? Hoewel Gaybba regdeur sy boek: *The Spirit of Love* (1987), antwoorde op hierdie vrae verskaf, handel hy tereg in hoofstuk 18 op 'n saamgevatte wyse oor hierdie aangeleentheid wanneer hy allereers skouspelagtige tekens onder die loep bring. Gaybba begin met tekens wat deur sommige beskou word as die opsigtelike tekens van die Geesteenwoordigheid: profesie, genesings, visioene, **glossolalie**, geïnspireerde insig in sake, ensovoorts. Skouspelagtige verskynsels soos die voorgenoemde word sekerlik in die Nuwe Testament beskou as Geesgawes en daarom as tekens van Geesteenwoordigheid. Dit is vir Gaybba 'n onbetwisbare feit. Dit is vir Gaybba verdermeer ook onbetwisbaar dat in Handeling herhaaldelike aanhalings is van **tongespraak** wat verskyn as 'n treffende manifestasie van die Gees se teenwoordigheid. Dit is die Nuwe-Testamentiese gronde waarop pentekostalisme staatmaak om te bevestig dat die **spreek in vreemde tale** dié teken van die Gees se teenwoordigheid is (Möller 1975:89e.v.; Lederle 1988:19; Pearlman 1937:60; Rice 1971:217-235; Sherril 1972:85, 116-131; Christenson 1968:30-69; Basham 1971:37; Lindsay 1974:3-36).

Gaybba vind so 'n aanspraak egter onaanvaarbaar. Lukas was in feite nie geïnteresseerd oor wat die onderskeidende teken van die Gees se teenwoordigheid is nie. Daarom sou dit verkeerd wees om te glo dat hy bedoel het om te leer dat tongespraak die teken van die Gees se teenwoordigheid is. Sekerlik het Lukas geglo dat **glossolalie** 'n manifestasie van die Gees se koms was, saam met lofprysing van God en profesie, om nie eers te praat van vreeslose en kragtige spraak nie (Hd.10:45;19:6;4:8,31;13:9). Maar dit is ewe seker dat hy nie **glossolalie** as dié (enigste) manifestasie van die Gees beskou het nie, anders sou hy glossolalie in Handeling 8 gemeld het en die punt met groter krag elders gemaak het (Dunn 1975:191; Gaybba 1987:269). Byvoegend moet gesê word dat indien 'n mens sou glo dat Lukas wel **talespraak** as dié teken van die Gees gesien het, dat hy dan in 'n ope weerspreking met Paulus sou wees. Want Paulus verskuif **tongespraak** tot 'n laer plek op die skaal van die gawes (Gaybba 1987:224-241, 269), en meer nog, terwyl Paulus duidelik leer dat *alle christene die*

Gees ontvang, dat almal die tempel van die Gees is (1Kor.6:19), bevestig hy ook deur middel van 'n retoriese vraag dat nie alle *christene* die gawe van tongespraak het nie. Daarom is die probleem van onderskeiding vir Gaybba baie belangrik.

Paulus het vroeg reeds bewus geword van die behoefte om sekere kriteria te formuleer om christene in staat te stel om te onderskei tussen verskynsels wat tekens van die Gees is en tekens wat nie is nie. Die noodsaaklikheid van sodanige kriteria kom na vore uit die feit dat verskynsels buite die kerk bestaan het en ooreenkom met daardie verskynsels wat binne die kerk beskou was as buitengewone tekens van die Gees se teenwoordigheid. Daar kan mense buite die kerk gevind word wat daarop aanspraak maak dat hulle instaat is om te profeteer en dinge te vertolk. En binne die kerkgemeenskap was daar valse profete. 'n Mens kan mense in ekstase vind wat soortgelyk is tot dié staat wat glo deur die Gees bewerk is, maar wie nietermin Jesus vervloek het (1 Kor.12:3). Daar kan ook mense gevind word wat demone uitgedryf het en blykbaar baie wonders in die naam van Jesus gedoen het, maar wie Jesus verwerp het (Mt.7:22). Selfs verskynsels soortgelyk aan **tongespraak** het buite die kerk bestaan (Gaybba 1987:224, 269). Dit alles beteken dat selfs die buitengewone tekens van die Gees se teenwoordigheid in sigself dubbelsinnig is. Opsigself genome mag hierdie buitengewone tekens wel tekens van die Gees se teenwoordigheid wees of nie. Maar iets meer word benodig om te oordeel of hulle as sulks beskou moet word of nie, iets wat die essensiële aard van die Gees reflekteer. Kriteria is nodig.

Paulus noem verskeie onderskeidingskriteria: Die kriterium dat Jesus Here is (1Kor.12:3), die kriterium van die gemeenskap se opbouing (1Kor.12:7; en 14:12), en die vrugte van heiligmaking (Gal.5:22). Maar al hierdie kriteria is met mekaar verbind. Paulus se oorhoofse belang met die eenheid van Christus se liggaam, 'n belang wat voortvloei vanuit sy beskouing van die Gees se sending, stel ons instaat om sy basiese beginsel te formuleer. Sy basiese kriteria is soos volg: (a) enigiets wat die christengemeenskap opbou is 'n ware teken van Geesteenwoordigheid; (b) enigiets wat die christengemeenskap afbreek of skade berokken is nie 'n teken van Geesteenwoordigheid nie. Maar hoe word hierdie onderskeidingskriteria toegepas?

Om Jesus te vervloek is allereers nie 'n teken van Geesteenwoordigheid nie, want dit breek die eenheid af wat deur die Gees gesmee is tussen Jesus en mense. Dit is onmoontlik om een te wees met 'n persoon wie jy vervloek. Maar om Jesus as Here te bely en te volg is 'n teken van Geesteenwoordigheid, want christengemeenskap word gebou rondom die verre Here. Lyding vir Jesus se naam is tweedens ook 'n teken van Geesteenwoordigheid (1 Pet.4:14). Sodanige lyding is 'n vorm van belydenis van die verre Here. Daar kan ook verder gesê word dat lyding ten behoeve van regverdigheid (Mt.5:10) ook 'n teken van Geesteenwoordigheid is. Sodanige lyding bou die menslike samelewingsgemeenskap op, en daarom dan God se RGU-koninkrykskerk in die breedste sin van die woord (Gaybba 1987:171, 270). In die ou-testamentiese tyd was lyding hoofsaaklik beskou as 'n teken van God se vervloeking, 'n teken van sonde se teenwoordigheid eerder as dié van God. Jesus se dood het aan ons geopenbaar dat God ook in lyding teenwoordig is. Die christendom het geen logiese verklaring vir lyding nie. Maar dit kan en verkondig dan ook dat die God waarin geglo word ook gelyk het en dat Hy in ons lyding deelgeneem het. Jesus het daarom lyding as teken van God se teenwoordigheid gemaak, van die teenwoordigheid van die Gees van liefde. Natuurlik beteken dit nie dat lyding nie degraderend of dehumaniserend is nie. Intendeel, lyding is die verskriklike realiteit wat dit is, presies as gevolg van die innerlike neiging daarvan om te dehumaniseer en te degradeer. Maar God se ewigdurende betrokkenheid in die lyding het dit in staat gestel om véél meer as nêr lyding te wees. Dit het lyding in staat gestel om 'n **teken te wees van God se transformerende teenwoordigheid in mense se midde** en mense te reinig, te bekragtig en te bemagtig om **liefde prakties uit te leef in die alledaagse lewensverhoudings van alle samelewings**, dikwels op 'n heroïese vlak. Hierdie is eintlik 'n tema waaroor mense, wat lyding en God se teenwoordigheid ervaar het, behoort te skryf. Vorentoe fokus ek op smarte-dope as vorme van Geesdope. Ewenwel, in die derde plek is die volgende definitief nie **tekens van Geesteenwoordigheid** nie: Immorele, vuil en ongewenste aksies, aanbidding van idole en towery, vyandskap, vegterye, jaloesie, ambisieusheid, partyskap in opponerende partye en groepe, naywer, dronkenskap, orgies en dies meer (Gal.5:19-21). Hierdie dinge vernietig samelewingsgemeenskappe. Lewens van hierdie aard is reeds

tekens van die Gees se afwesigheid. Maar aan die anderkant is liefde, blydschap, vrede, verdraag-saamheid, goedheid, getrouheid, sagmoedigheid, nederigheid en selfbeheersing **tekens** van *Geesteen-woordigheid* (Gal.5:22-23). Hierdie vrugte van die Gees bou álle samelewingsgemeenskappe op. Die gebeure op pinksterdag was 'n **ware teken** van *Geesteenwoordigheid*, hoofsaaklik omdat dit geboorte gegee het aan 'n *Geesgeskepte samelewingsgemeenskap* waarin versperrings tussen mense afgebreek is, en nie bloot as gevolg van die wind en vuurtonge en **vreemde talespraak** nie. Die verhaal van pinkster beklemtoon hierdie afbreking van versperrings sodat mense weer één, maar tog ook verskillend kan wees. **Eenheid** en verskeidenheid-in-die-eenheid, is dus van die begin af een van die **tekens** van *Geesteenwoordigheid* (Gaybba 1987:271).

Oor hierdie **eenheid-in-diversiteit** behoort iets meer gesê te word. Die hele basis van die charismatiese vernuwings-teologie en etiek, sentreer in die ervaring van die Geesdoop - hoe dit ook al vertolk word. Vir neo-pentekostaliste is die historiese vertellings van die boek van handeling, die norm van die christelike kerk in alle eeue. Volgens hierdie norm het Jesus die ondervindings van die Heilige Gees gegee aan mense as 'n samebindende faktor nog voordat hulle in die waarheid verenig was (Harper 1971:4-5). Dit impliseer tereg dat noue leerstellige saamstemmings, nie 'n voorvereiste is vir eenheid of gemeenskaplike samesyn nie. En aangesien gevoelsbelewensisse 'n belangrike deel van pinkster-ervarings is, word bybelleerstellings, teologies gesproke, amper eksistensiële van aard. So praat talle pentekostaliste en denominasionaliste byvoorbeeld van 'n God waaroor hulle nie net rasioneel dink nie, maar ook 'n God wat hulle emosioneel kan voel. Gevolglik ontdek hulle dan dat God hulle nie net in die verlede lief gehad het, toe Hy Christus as vergifnis vir hulle sondes gee het nie, maar dat Hy hulle ook vandag lief het, in sy verlange om hulle as persone met 'n **korporatiewe honger**, direk te bedien in en deur sy Gees (Evans 1964:14; Quebedeaux 1976:123-124). Ook Kelsey (1987:11) beklemtoon so 'n **honger** na die Gees. Vir Rice (1971:389, 392) is dit beide 'n **honger** én 'n **dors**. Murray (1975:2, 10) noem hierdie **dors en honger** 'n groeiende behoefte en 'n merkbare diepe verlange na persoonlike ondervindings in en met die Gees.

Sodanige eksistensiële ontmoetings met God en Christus in en deur die Gees, eerder as korrekte intellektueel-aanvaarde leerstellings, het in charismatiese vernuwingskringe die enigste basis geword vir Geesdoop en die gepaardgaande eenheid wat in en deur sodanige Geesdoop verkry word. Daarom het Ralph Wilkerson (in Quebedeaux 1976:124) gesê dat hy te besig is om mense vir Jesus te wen, as om in argumente oor leerstellings betrokke te raak. Die belangrikste saak vir hom is om sy eie gees in lyn te kry met ander mense. En dit kan slegs bereik word deur 'n gekruisigde lewe in en deur die Heilige Gees.

Saam met neo-pentekostaliste se hoofnadruk op geesteservarings, waarsku Harper (1971:154-155) dat sodanige geesteservarings in isolasie en apart van die bybel, die sakramente, en die kerk, ervaring op sigself alleen problematies subjektief van aard is, en kan neig om skeurings en ineenstortings te veroorsaak. Ervarings behoort dus behoorlik geharnas te word tot die punt waar Geesdoop mense toelaat om die werklikheid en vitaliteit van die kerk, die sakramente en die bybel te onderskei in die konteks van hulle geesteservarings (Quebedeaux 1976:123-124).

Steve Clark (1972), 'n prominente katolieke pinksterleek, prys die pinksterbeweging omdat hulle deur 'n besef van gemeenskaplike mededeling en deelname in die lewe van die Gees, katolieke in kontak gebring het met ander groepe christene van pinksterdenominasies, wat nooit tevore met katolieke op christenrylke saamgepraat het nie (Ranaghan 1971:24-25). Gelpi (1971:35,99), 'n Jesuïtiese teoloog, beskou hierdie toenaderings en onwaarskynlike gevoelens van eenheid tussen roomskatolieke en pinksterkerke - wat voorheen weens radikale verskille met roomskatolisisme, onaanneemlik vir roomskatolieke was - as die gevolg van die kwalitatiewe eenheid en verskeidenheid van charismatiese geesteservarings. Charismatiese ervarings het van geslag tot geslag 'n wye verskeidenheid van historiese uitdrukkingsvorme. Sulke ervarings het dus beide kwalitatiewe eenheid én verskeidenheid. Meer nog, beide die kwalitatiewe eenheid en die kwalitatiewe verskeidenhede van die ervarings, bevat 'n merkbare historiese agtergrond. Die kwalitatiewe eenheid van die charismatiese ervarings is gegrond in die normatiewe karakter van Jesus se eie charismatiese ervarings van

goddelike seunskap. Aangesien sy charismatiese ervarings menslike ervarings was van wat dit beteken om van nature die Seun van God te wees, is sy charismatiese ervarings van goddelike seunskap die normatiewe voorbeeld waartoe ander mense wat sy Gees deur aanneming deel, behoort te konvergeer. Daarom is die kwalitatiewe eenheid van die charismatiese ervarings teleologies (doelgerig). Dit word geproduseer deur die konvergensie van verskeie charismatiese ervarings in die rigting van dieselfde normatiewe voorbeeld. So intens is die eenheid in diversiteit in die charismatiese vernuwingsbewegings aan gevoel, dat daardie predikers en leke wie gedruk en geforseer was om hulle historiese kerke te verlaat, selfs deur die leierskappe van verskeie charismatiese bewegings aangemoedig was om weer met hulle eie kerke te versoen. Derhalwe het die bekende suid-afrikaanse pentekostalis, David Du Plessis (in Quebedeaux 1976:125), gesuggereer dat niks dwalings so vinnig kan laat formuleer as isolasionalisme nie. Daarom bid hy ernstig dat pinksterkerke nie iets sal doen om die bewegings van God stop te sit deur gebrek aan liefde of harde kritiek teen diegene wat hulle in die verlede seergemaak het nie (Quebedeaux 1976:124-125). Du Plessis se pleidooi tot pinksterkerke, plaas dan presies die *kerk as teken* van Geesteenwoordigheid onder die soeklig.

Alle *kerke* is bedoel om *tekens* te wees van *Geesteenwoordigheid*. Volgens 'n RGU-kerkleer is alle kerke met liefde, alle kerke vir armes, siekes en hulpbehoewendes, alle kerke met ope deure, alle kerke tot gehumaniseerde dienslewering, en alle kerke met 'n openheid vir eenheid-in-verskeidenheid, beslis verskillende geestesgestaltes as simboliese *tekens* van ware teenwoordighede en manifestasies van die Gees in sulke kerke (Keane 1983:10, 26, 33, 116, 124e.v.). As enigiets wat christengemeenskappe opbou tekens is van Geesteenwoordighede, dan is daardie christengemeenskappe volgens Gaybba (1987:271-272) in die besonder bedoel om sodanige tekens van Geesteenwoordighede in hulle alledaagse wêreldsamelewings te wees. Natuurlik sal kerke slegs oortuigende tekens kan wees as dit beskou kan word as samelewings van mense wat waarlik met mekaar verenig is in die *liefde* van die Gees wie se wonders dit verkondig. Selfs in die vroeë kerk was dit nie net wonders en wondertekens wat dit 'n teken van Geesteenwoordigheid gemaak het nie. Die *liefde* wat die lede vir mekaar gehad het, was meer belangrik (Hd.2:44-45). Dit is omdat alle kerke sigself bedoel is om simboliese tekens van Geesteenwoordigheid te wees, dat ook die behoort aan kerke bedoel is om tekens te wees dat alle verskillende individue as eenheid in die één Gees deel.

Alles wat Gaybba gesê het oor die tekens van Geesteenwoordigheid kom in werklikheid daarop neer dat *liefde een van die belangrike tekens van Geesteenwoordigheid is* (1Kor.13:1-13). Al die ander wonders soos profesieë, *fongespraak* en geloof wat wonderwerke verrig, is waardeloos sonder *liefde*. Die Gees is dus teenwoordig ook in die *liefde* - én in vrede, én in geregtigheid. Waar daar *liefde* is, daar is ook die *Gees van liefde* - dit is die Heilige Gees. Die bybel stel dit duidelik in 1Johannes 4:16, dat *God liefde is* en wie ook al in liefde leef, leef in verenigende gemeenskap met God en God leef in eenheid met hom. En juis omdat God tegelyk Gees én Liefde én Heilig is, is God as Heilige Gees die *Liefde* sêlf.

Waar daar ook al egte *liefde* is, is die *Gees van liefde* sêlf daar om alle mense en alle samelewingstrukture te transformeer, te heilig, hoop te gee, soos dié *Liefde* dit alleen kan doen. Want alle liefde aan alle mense en alle samelewings en alle samelewingsverbande, is die gawe van die Gees. Dikwels word opgemerk hoe baie sonde daar in die wêreld is, ongeag alle gepraterij oor 'n God van liefde. *Sonde*, wat natuurlik *verwringde liefde* is, het natuurlik ook sy eie krag. En die werklike merkwaardige ding is dat liefde volhard in die wêreld selfs in die midde van so baie sonde. Dit hou aan om mense se lewens aan te raak en te transformeer. Menige persone het al opgemerk hoeveel liefde daar inderdaad in die wêreld is. Hierin kan alle mense sekerlik 'n teken van Geesteenwoordigheid sien. Elke ding het begin met liefde, God se liefde vir ons (1 Jh.4:10). Van toe af is liefde saam met ons en sal dit ook oor alle dinge triomfeer. Die leerstelling van die Heilige Gees is niks meer of minder nie as die *leer van liefde* (Gaybba 1987:271-272). Die liefde wat God in en oor en deur mense se lewens uitstort, word getoonbeeld in die gedifferensieerde individuele sowel as interkollektiewe transformerende kragte daarvan in die universum. *Die Gees in inderdaad 'n RGU-Liefdesbrug*.

Die Heilige Gees is al dikwels as 'n *brug* of 'n *verbinding* voorgestel, of as Liefdesband (*vinculum caritatis*) tussen die Vader en die Seun (Augustinus 1971), of ook as *Tussenganger-God* (*The Go-between God*) wat die gedagte gee dat die Gees die skakel tussen God en mense is (Taylor 1972). Dilschneider (1969) wys daarop dat die Gees die gaping tussen die historiese Jesus en die kerugmatiese Christus oorbbrug. Dit is dan ook die fokuspunt van Lochman (1984) se konsep van kontemporisasie. Die *Gees* is die *brug* tussen die *hier en daar* aan die een kant, en die *nou en toe* aan die ander kant. Dit beteken dat dit die Gees se taak is om sy speelveld en reddingskatte wat Christus vir die ganse wêreld aan die kruis buite Jerusalem in Palestina in die eerste eeu verwerf het, oor alle grense van geografiese, chronologiese, antropologiese en etniese gapings heen te dra tot by die hier en daar, en die nou en toe, van die 21e eeuse wêreld (Lederle 1987:132; Bosch 1979:17-18; Bosch 1980:8). Nes Hans Küng (1966:9-11), vra 'n RGU-sendingteologie dat alle kerke, teoloë en samelewings met nuwe oë moet kyk na die *tradisionele leerstuk* dat daar *geen heil buite die kerk is nie* (*extra ecclesiam nulla salus*). Kan daar in die lig van die feite dat christene 'n minderheid in die wêreld is, en dat die christendom eintlik besig is om toenemend wêreldwyd te krimp, werklik beweer dat almal wat buite die kerk leef, verlore is? (Bosch 1979:7).

Myns insiens het dit tyd geword om die *tradisionele sendingteologiese leerstellings* drasties te herinterpreteer. Daar was natuurlik alreeds in die verlede mense wat spekulasies oor sodanige hervortolkings taamlik ver geneem het. Daar behoort oor en weer volledige en hartlike deelname aan mekaar se godsdienste te wees (Smith 1981). Nie-christene behoort as *arionieme christene* en hulle godsdienste as *latente kerke* aangesien te word (Rahner 1963; Bosch 1979:7). Die nie-christelike godsdienste behoort dus saam met die christelike religieë in iets groters opgeneem word (Hocking 1940:190-208). Dit was veral sommige Amerikaanse afgevaardigdes na die wêreldraad van kerke se Jerusalemkonferensie (1928), onder leiding van WE Hocking, wat gepleit het vir 'n verbeeldingryke alliansie met die nie-christelike godsdienste, 'n alliansie waarby nóg die christendom, nóg die nie-christelike godsdienste enigiets sou verloor. In latere publikasies het Hocking (1940) dit met behulp van die begrip *rekonsepsie* nader omskryf. Hocking was ook die voorsitter van die Amerikaanse '*commission of appraisal of the laymen's foreign missions enquiry*', wie se rapport *Re-thinking Missions* in 1932 verskyn het. Hierin is sending omskryf as die *uitdrukking* van die verlange om die hoogste geestelike waardes aan ander mee te deel, as 'n *preparation for world unity in civilization*, en as noodsaaklik vir die innerlike groei van die kerk. Twee jaar ná *Re-thinking Missions*, verskyn AG Baker se *Christian Missions and a New World Culture* (1934), waarin hy 'n nog meer relativistiese posisie inneem as die 'laymen's report'. Godsdien is vir Baker 'n fase van kulturele ontwikkeling, en sending is een aspek van 'n meer algemene proses van akkulturasie. Sosioloë het alreeds vroeër sulke standpunte gehuldig. Maar dit was inderdaad 'n nuwigheid dat 'n sendingwetenskaplike so 'n beskouing bepleit het. Hierdie is enkele nuanserings van 'n steeds meer populêr-wordende *universalisme*. Maar *universalisme* staan ook nie alleen nie. Dis baie belangrik om *universalisme* te hanteer in samehang met alle vorige historiese ontwikkelings in die religiewêreld, maar insonderheid in samehang met vele moderne religieuse tendense, soos onder andere onsigbare religieë, nasionalisme, burgerlike religie, etniese religie, ongeloof (waar onder ressorteer: anomie, traagheid, nihilisme, ateïsme (anti-teïsme) en agnostisisme (radikale skeptisisme), tegnokratiese ideologieë en sekularisasie.

Onsigbare religieë is ingestel op individue. In die begrip van onsigbare religieë, behoort twee sake van mekaar onderskei te word: (1) In die moderne-postmoderne geïndustrialiseerde samelewings raak religieë as afsonderlike openbare instellings al meer op die agtergrond. Hierdie proses heet sekularisasie. (2) Die sekularisasieproses val saam met die opkoms van 'n nuwe religiositeit, te wete onsigbare religie. In stede daarvan dat religie duidelik sigbaar is in die openbare lewe, word dit nou 'n private en subjektiewe aangeleentheid. Luckmann (1976, 1971, 1972) is die vader van die begrip *onsigbare religie*, en hy gebruik 'n breë definisie van religie. Hiervolgens is religie nie beperk tot aanwysbare openbare instellings nie, maar die samehang van betekenis wat die blote individuele oorskry of transendeer. Religie tree dan daar na vore waar individue hierdie samehang van betekenis toe-eien en deel van hulleself maak. Dit heet die sosialiseringproses. Drie belangrike

sake staan in sosialiseringprosesse in 'n verkeidenheid verhoudings tot mekaar, naamlik die samelewing, die individu en die religie. Daarbenewens onderskei Luckmann breedweg drie tipes samelewings: (1) die argaïese, (2) die tradisionele hoogs ontwikkelde en (3) die moderne-postmoderne hoogs komplekse en geïndustrialiseerde samelewings, wat meebring dat daar ook drie tipes verhoudings is tussen samelewings, individue en religieë (Thorpe et al 1985:319 -325).

Teenoor die individugerigheid van die onsigbare religieë, staan die **universalisme** se ingesteldheid op die universele mensheid. Die moderne kommunikasiemiddele gee aanleiding tot 'n **gemeenskaplike of allesomvattende universele samelewing**. En beslis gee hierdie **universele leefwêreld** van mense aanleiding tot 'n nuwe soort religieuse spiritualiteit - soos onder andere ook deur 'n nuwe RGU-spiritualiteit beoog word. Bellah (1967, 1970) sny hierby aan in sy **ontluikende mensheidsreligie**. Insgelyks verwys Smith (1981) na 'n nuwe **wêreldteologie**. Want Smith meen dat die verskillende wêreldreligieë van verskillende mense histories ineengeveg is. Dit beteken egter nie dat alle religieë dieselfde is nie, maar dat hulle in een historiese verband tuis behoort. Die religieuse eenheid van mense is dus histories aan te toon. Smith se wêreldteologie staan in nouste verband met 'n bepaalde beskouing van die geskiedenis. In die era van pluralisme en universalisme word die grense van partikuliere religieë oorskry. In hierdie nuwe tydvak sal die verhouding tussen verskillende religieë nie gekenmerk word deur proselitering nie, maar deur ekumeniese samespraak (Thorpe et al 1985:326).

Verskeie terme moet egter in aanmerking geneem word om Smith se posisie te tipeer, terme soos universalisme, holisme, vereniging, harmonisasie, konsolidasie, integrasie of sintese, én ook sinkretisme. Letterlik is sinkretisme afkomstig van die griekse: **sugkretizo**, wat beteken om teen 'n gemeenskaplike vyand saam te span. Dit is natuurlik presies wat Smith beoog: 'n vereniging van geloof teen ongeloof en sekularisme. Ingevolge woordeboek-definisies is sinkretisme: alle pogings om verskille tussen gelowe uit die weg te ruim en eenheid te bewerkstellig (Kritzinger et al 1972:890; Irvine 1972:1040; Deist 1984:166; Thorpe et al 1985:333). Sodanige woordboek-omskrywings van sinkretisme sou ook op Smith se denktipe toegepas kon word. Tog behoort godsdienstwetenskaplikes in die sinkretistiese godsdienstkring op hulle hoede te wees. Want vir Baird (1971:142e.v.) is sinkretisme geheel en al onbruikbaar as godsdienstwetenskaplike term, vanweë die sterk pejoratiewe bybetekenisse daarvan. Dit het meestal negatief-kritiese implikasies wat deur kritiese buitestaanders gebruik word om aan te dui dat los elemente ongeïntegreerd vermeng word (Thorpe et al 1985:333-334).

Waar onsigbare religieë op individue gerig is, en universalisme universumgerig is, fokus **nasionalisme, burgerlike religie en etniese religie** op die ingewikkelde verskynsels van staat, ras, volk en nasie. Drie verhoudings kan tussen nasionalisme en religie geïdentifiseer word: (1) 'n Losse verband, (2) samegroeiing met 'n koppeltken, en (3) volledige identifikasie. In laasgenoemde geval kan daar sprake wees van 'n sekulêre religie. Burgerlike religie kan gedefinieer word as 'n soort godsdienstigheid wat 'n goeie burger van die samelewing as burger kenmerk. Dit vertoon verskillende eienskappe: (1) Die staat het 'n religieuse karakter. (2) Die God van burgerlike religie is nie die God van 'n bepaalde religie nie, maar 'n algemene God. (3) Hy is die God van wet en orde eerder as die God van verlossing en liefde. (4) En Hy is 'n God wat belang het by die geskiedenis. Terwyl burgerlike religie as grondslag dien van 'n hele pluralistiese samelewing - soos byvoorbeeld in suid-afrika en amerika - wil etniese religie die religieuse fondament van slegs 'n minderheid in 'n pluralistiese samelewing wees. Dit stel godsdienstwetenskaplikes voor teologies-filosofiese eise om nie net *klas* nie, maar ook *etnisiteit* as belangrike determinante van religie te beskou. In hierdie teologiese besinningslyn val die fokus op religieuse tendense wat in verskillende grade hulle brandpunt vind in die ingewikkelde verskynsels van regeringstate, rasse, volke en nasies (Thorpe et al 1985:335e.v.). En wat van **ongeloof**?

Hoewel die moderne en postmoderne tye gekenmerk word deur verskeie religieuse manifestasies, word dit omgekeerd ook gekenmerk deur die **a-religieuse** en die **anti-religieuse** - dit wil sê, deur **ongeloof**. Die religiegeskiedenis bied baie voorbeelde van ongeloof. Dink aan die religiekritiek van die 'lokáyáta-skool' in Indië, van die 'sjinese wang ch'ung' en griekse filosowe soos Democritus en Epicurius. Hierdie kritiek was egter meestal beperk tot enkelinge. In die moderne en postmoderne tye het dit verander. Ongeloof het 'n massaverskynsel

geword. Belangrike momente van die moderne en postmoderne ongeloof is anomie, traagheid, nihilisme, ateïsme, agnostisisme en die moderne-postmoderne ideologieë van die geskiedenis en van mag. Die behoorlike begrip van al hierdie begrippe is baie belangrik teen die agtergrond van Marty (1964) se onderskeiding tussen *integrale* (geslote) en *niet-integrale* (oop) sisteme van geloof en ongeloof (Thorpe et al 1985:343-348).

Betreffende *tegnokratiese ideologieë* kan Habermas (1972) in breë trekke gevolg word. Hy is 'n verteenwoordiger van die sosiaal-filosofiese rigting wat bekend staan as die *frankfurter-skool* of die *kritiese teorie*. In terme van 'n tegnokratiese ideologie, gee Habermas 'n herformulering van 'n gedagterigting wat in hoofsaak teruggaan na Max Weber, wat glo dat 'n tipiese moderne samelewing gekenmerk word deur 'n proses van rasionalisering. Dit is egter belangrik om te weet dat 'n sogenaamde tegnokratiese ideologie deur verskillende historiese fases ontwikkel het tot 'n dominante posisie wat dit vandag in die moderne-postmoderne kapitalistiese samelewings beklee. Met behulp van Habermas se insigte word ook aangetoon hoe religie deur die tegnokratiese ideologie vervang is as legitieme grond van die moderne-postmoderne sosiale en politieke strukture. Habermas onderskei tussen twee tipes handeling: (1) arbeid, wat dui op doelgerigte rasionele handeling, en (2) interaksie, wat dui op kommunikatiewe handeling. In sowel primale as tradisionele samelewings speel doelgerigte rasionele handeling nog 'n ondergeskikte rol, terwyl mites, religie en metafisika dien as legitimeerders van institusionele raamwerke. Hierdie toestand verander met die opkoms van die vroeë moderne samelewings. Doelgerigte rasionele handeling speel nou 'n groter rol, terwyl tradisionele vorme van magslegitimering bevraagteken word. In die moderne-postmoderne kapitalistiese samelewings word dié proses tot sy logiese uiteinde gevoer. Arbeid as doelgerigte rasionele handeling word verabsoluteer. In plaas van religie legitimeer die tegnokratiese ideologie nou magsverhoudings.

Die doel van die voorafgaande paragrawe is om in die lig van so 'n warboel van verskeidenhede te vra of eenheid-in-verskeidenheid wel moontlik is, en indien wel, hoe so 'n eenheid bereik kan word. 'n RGU-model het net één antwoord: Die Heilige Gees as 'n *Liefdesbrug*! (Lederle 1987:132). Quebedeaux (1976:123) lewer 'n insiggewende bespreking oor die eenheid van die Gees as 'n *eenheid-in-verskeidenheid*. Inderdaad maak die Gees vir God sêf hier en nou teenwoordig. Hiermee gaan Nürnberger (1975:373) akkoord. Die Heidelbergse katekismus wys daarop dat hierdie Geesteenwoordigheid tot reg kom binne mense se lewens. Die Heilige Gees is God in sy aktiewe teenwoordigheid, in sy intieme nabyheid (Lederle 1987:133).

Jan Veenhof (1978: 5) het die gedagte van die Gees as *brugbouer* redelik breedvoerig ontwikkel in sy artikel: *Pontifex maximus*. Eienaardig genoeg verwys die terme *pontifex maximus* (opperste brugbouer) na die pous van Rome. Dié terme is oorgelewer uit die tyd in Rome toe die keisers beskryf is as die opperste brugbouers van die stad aan die Tiber. Abraham Kuyper (1902) het die term *pontifikaal* die eerste keer in die sin van 'n *brug* gebruik toe hy gesê het dat die *goddelike openbaring* die *gaping* tussen *God en mense* se bewussyn *oorbrug*. Veenhof (1978) sien in hierdie gedagte van die brugbouing as 'n wesenlike kenmerk (*wezenstrek*) van die Gees. Die Gees verbind en maak een omdat Hy in wese die skepping van verhoudings is. Mühlen (1978), die sistematiese teoloog van Paderborn, ontwikkel 'n soortgelyke gedagte in sy filosofiese konsepte wat gebaseer is op die persoonlike verhoudings: Ek-Jy-Ons. Die *Ek* van die Vader en die *Jy* van die Seun verbind om die *Ons* van die Gees te vorm. Die Gees is die brugbouer want in Hom kom God self oor die brug (Veenhof 1978: 5). Die tweeledige Ons van die Gees word weer gereflekteer in die meervoudige Ons van die gemeente. Veenhof kritiseer die charismatiese beweging en sê dat hulle nie genoeg aandag gee aan die derde verhouding wat die Brugbouer daarstel nie: behalwe die verbintenis tussen God en mense, asook tussen mense en ander mense, is daar ook nog 'n derde verhouding, naamlik tussen die hede en die toekoms. In 'n soort *gerealiseerde eskatalogie* het die dinamiese spanning tussen die heil wat mense *reeds* het, en die volmaaktheid van daardie heil wat hulle *nog nie* ten volle het nie, verlore gegaan (Lederle 1987:132-133). Benewens dat die Gees 'n *brug* van Liefde is, *is die Gees óók 'n RGU-Liefdeskus*.

Dit is bykans onmoontlik om tussen die twee simbole van die *brug* en die *kus* te onderskei. Daar is 'n groot gebied waar hulle ooreenstem. As Dilschneider met hierdie twee simbole gekonfronteer was sou hy hulle seker

graag in verband wou bring met sy fenomenologiese ontleding van die Gees as synde sowel dinamies as persoonlik. Die *brugboufunksie* van die Gees sou dan 'n dinamiese funksie gewees het wat verskillende pole deur sy beweging met mekaar verbind het. Die *kus* sou die meer persoonlike simbool gewees het. Die mistici van die katolieke tradisie het lank gelede reeds gesê dat die *Heilige Gees* God se *kus* is. George Montague (1977: 63) koppel dié *Geeskus* met die *Geesdoop* en noem dit ook as hy sê dat om deur die *Gees gedoop* te word is om bloot toe te laat dat mens deur God se Gees *gekus* word. In sy konsep van *deelname* reflekteer ook Lochman (1984:182) iets van die gedagte van die *Gees as kus*. Hy sê God word onlosmaaklik met die mensheid geïdentifiseer in die Heilige Gees. God betrek mense en gee hulle ook in en deur sy Gees die krag om betrokke te raak. Die Gees soek na 'n reaksie van mense se kant.

Die Gees as *kus* is vanselfsprekend 'n *liefdesimbool*. Die *parakleet* is die minnaar - dié Een wat gestuur is om te help, te vertroos, in te tree. *Brug* en *kus* hoort saam net soos *eenheid* en *liefde*. Hulle funksioneer ook soos 'n tweesnydende swaard teen die westerse samelewings se heersende valse gode: - materialisme, rasionalisme, individualisme, positivisme, ensovoorts. Die Gees as minnaar beklemtoon ook die *direktheid* van die verhouding tussen God en mense. Lederle (1987:21e.v.) bespreek die konsep van *direktheid*, veral waar hy verwys na Kelsey (1964, 1972, 1987) se sieninge en sy ontleding van die realiteit in die een of ander vorm, en die sogenaamde *direkte* teenwoordigheid van die Gees in glossolalie onder andere. In die vorm van 'n *kus* is die *liefde* baie duidelik en direk sigbaar. Lederle (1987:84-104) se insiggewende bespreking van die konsepte *individualisme* en *rasionalisme*, skakel sinvol in by die frases: *Gees as brug* en *Gees as kus*. Die *Gees as brug* probeer mense se onafhanklikheid en *individualisme* afbreek en hulle bring tot 'n verhouding met God en met ander mense. Die *Gees se kus* as simbool misken weer die heersende *rasionalisme* en verteenwoordig 'n *liefde* wat nie intellektueel omskryf of verklaar kan word nie. Dit omvat ook die *nie-rasionele* elemente van die mense se lewens sonder om te verval in *irrasionaliteit*.

Maar *simbole* en *tekens* van die *direkte* teenwoordigheid van die Gees - in welke vorm ook al - moet omsigtig hanteer word, want dit kan oordryf word. In sy bespreking van Heidelbergse Kategismus, Sondag VII se vrae 20-23, wys Noordmans (1949:10, 18-19) tereg daarop dat hoewel sake soos die 12 artikels, die nagmaal, die liturgie, en ander kerklike seremonies, wel simbole of tekens kan wees van die Gees se teenwoordigheid, bybeltekste oor hierdie sake nie geforseer moet word sodat die ruimte vir die Gees sodanig ingeperk word, dat dit byna 'n *direkte* aangesig-tot-aangesig aangeleentheid word nie. In Franciskus van Assisi se sogenaamde *direkte omgang* met Jesus deur die *mistiek* van sy wonde is 'n goeie voorbeeld. Wel gaan dit vir Franciskus nie buite die evangelie om nie, maar hy forseer die bybelteks om die ruimte van die Gees tot 'n *vis-à-vis* situasie te beperk. Die Gees se teenwoordigheid by die eucharistie of avondmaal en ander seremonies, behoort nie op direkte wyses bemiddel te word, sodat die ingebruiknemings van sigbare middels beswerings word waardeur die Gees as 'n ware persoonlik gedwing word om sigbaar te verskyn nie. Die leer van *transsubstansiasie* kan moontlik so 'n dwaling verteenwoordig. So 'n praktyk sou neerkom op die heks van Endor se beswering toe sy Samuel sigbaar laat verskyn het. Christus het sy verdienste aan die Heilige Gees toevertrou sodat die Gees dit as evangeliebelofte aan die gemeente kan uitdeel. Daarom is dit teen God se wil as kerke hierdie werke van die Gees weer op 'n *beperkte aanskoulike éénheid* van die Here in en deur die evangelie en die Gees sou wou terugbring - op welke wyse en in welke vorm dit dan ook maar gebeur.

Die Heilige Gees is ook al dikwels beskryf as die *Gees van waarheid* en die *Gees van vryheid*. Hy is ook die *Gees van Liefde*. Paulus verwys in Romeine 15:30 na die *liefde wat van die Heilige Gees kom*, en in Romeine 5:5 na die *liefde van God wat deur die Heilige Gees in lewens uitgestort word*. In die Gees kom God baie naby aan mense, ja, die Gees kom tot binne-in hulle lewens (Lochman 1984: 186). In dieselfde trant as wat Noordmans (1949:18-19) wys op Christus se verdienste wat aan die Gees toevertrou is en deur die Gees aan mense uitgedeel word, wys Barth (1980:378) op die Gees se *bemiddelings*taak om tot mense te spreek oor *God se liefde* deur sy self-offer in Jesus.

Jüngel (1983:375) wat in sy groot werk *God als Geheimnis der Welt* (God as die geheimenis van die wêreld) baie diepsinning geskryf het oor die identiteit van God en liefde, raak ook aan hierdie gedagte as hy die Gees bespreek. Hy beskryf die Gees as die *geskenk* waarin en as wat God Homself op so 'n wyse aan die mens bied dat die mensheid ingetrek word in die gebeure van goddelike liefde: In die Heilige Gees ontmoet die onselfsugtige God en die totaal selfgesentreerde mens mekaar op so 'n wyse dat die ewige nuwe liefdesverhouding tussen God en mens wat ewig nuut bly die mens effektief betrek in verhoudings waar mense nuutgemaak word. Slegs op hierdie wyse, slegs as mense in God se liefde ingetrek word kan hulle *seker* word van God. Sekerheid oor God is nie 'n kenmerk van die menslike bewussyn nie, maar dit is eerder die vernuwing van alle verhoudings, met inbegrip van die bewussyn, deur die *vuur van liefde* waarmee God ons wil aangryp en waardeur elke mens totaal deur Hom aangegryp word (Lederle 1987:135). Hier beklemtoon Jüngel nie alleen die rol van die Gees as minnaar nie, maar hy raak ook aan die gedagte van *hoe die Gees deur die aanwesigheid van liefde bewys* kan word, veral gesien in die lig van die sogenaamde ontwykende aard van die Gees. Jüngel voel nes Jonathan Edwards wat heilige optrede en veranderde lewens gesien het as die beste *tekens* van die Gees se teenwoordigheid, maar hy voeg hierby dat mense sekerheid oor hulle gemeenskap met God kan kry in die *vuur van God se liefde in die Heilige Gees*. Dit is 'n sekerheid, van beide die bewyse van die Gees se *teenwoordigheid*, asook van 'n *verhouding* met die Heilige Gees (Lederle 1987:18e.v.; 135; König et al 1975:163-176).

Die simbool van die Gees as God se kus praat ook van *vernuwing* en *verandering*. 'n Kus kan 'n verhouding meer ingrypend verander as woorde. In die ou sprokie verander dit selfs 'n padder in 'n prins. 'n Kus is die uitdrukking van liefde, maar dit dra ook waardigheid, menslikheid en hoë waardering oor aan die mens wat gekus word. Die Gees breek net so ook deur die grense van vreemdheid om mense in liefde en versoening vry te maak. In sy stellings oor die leer van die Heilige Gees gee Jüngel (1983:98) uitdrukking aan die onderskeidende taak van die Gees as synde sy vermoë *om ryk te wees en om nuwe verhoudinge te skep* in die goddelike lewe. Hier oorvleuel die simbole van die Gees as brug en kus weer eens (Lederle 1987:136). Die *kus* as *koppelingskonsep* en die *brug* as *oorkoepelingsbegrip* plaas onwillekeurig die gedagte van koppelende en oorkledende *liefdesdompelings* onder die loep.

By hierdie tyd is dit duidelik dat my proefskrif se klem nie soos in die klassieke pentekostalisme nét lê op 'n sogenaamde unieke partikularistiese elitistiese *tongespraak as inisiële teken* van die Gees se teenwoordigheid of Geesdoop nie, maar op die historiese werklikheid van *alomvattende en allesinvullende liefdesdompelings* in en deur die Gees se RGU-liefdesmotief as kragbron, wat alle mense se lewens kragdadig beïnvloed, verander en anders laat leef in 'n wêreldwye ekumeniese liefde. Dit is maar net één van die tekens van die Gees se magdom verskillende teenwoordighede, werkinge, gawes, talente, vermoëns en Geesdoopaksies. Liefde is die kragbron van die Gees se kragmotief wat die vrug van die Gees produseer en onomwonde toon dat die Gees daadwerklik besig is om die ganse kosmos, die aarde, mense en strukture voortdurend prakties te stimuleer en te verbeter. En omdat die Gees liefde is én ook die liefde uitstort in mense se lewens (Rm.5:5) is die Liefde die grootste krag in die skepping, want God is tegelyk Gees én Liefde. Sonder die Gees as Liefdes-God sterf alles. Daarom het God die wêreld so lief gehad en sy Seun gestuur om dit deur die krag van die Gees te red. Daarom heet die Seun die gesalfde, die Messias! Gesalf met wat en wie? Gesalf met die Heilige Gees (Lk.4:18-19). Daarenteen vernietig haat weer alles binne én buite mense en die Gees se ontelbare skeppings. Haat verwoes lewens, gesondheid, geluk, liefde en verhoudings. In 'n RGU-model is daar beslis ruimte vir *tongespraak* as één van die Gees se menige kragmanifestasies, maar dan ook alle toepaslike vorme van tongespraak soos ook die *nuwe tale* van geloof, vrede, liefde en geregtigheid, waar die semantiek omgesit word in dae van geloof, liefde, vrede en geregtigheid (Mk.16:17; 1Kor.13), en nie net *glossolalie* as die enigste spesifieke bewys van 'n Geesdoopervaring nie.

Die holisties-geïntegreerde pneumatologie van 'n nuwe RGU-pentekostalisme is dus nie net 'n pentekostalistiese teologie, 'n gepneumatologiseerde teologie, 'n gedifferensieerde teologie, 'n universumgerigte teologie, 'n kontekstuele teologie, 'n vryheidsteologie, 'n bevrydingsteologie, 'n totalitêre teologie, 'n universalistiese

teologie, 'n vredesteologie, 'n historiese teologie, 'n omgewingsteologie, 'n kosmologiese teologie, 'n multikulturele teologie, 'n globalistiese teologie, 'n ekumeniese teologie, 'n witteologie, 'n swartteologie, 'n revolusieteologie, 'n geregtigheidsteologie, 'n gelykheidsteologie, beide 'n horisontale én 'n vertikale teologie en nog veel meer nie, maar veral óók 'n *liefdes-teologie* én 'n *krag-teologie*. Hierdie twee motiewe van *liefde* én *krag* is maar net twee van die talryke *bewys*gronde van Geesteenwoordighede vir 'n RGU-Geesdoopervaring!

Met die *potensiële* samevattende RGU-kragte wat in die Gees se eie wesensaard opgesluit lê, en wat onder meer ook *Liefde* én *Krag* insluit, kan állesimbole van *liefde* en *krag* ook samevattend uitgedruk word as *RGU-liefdeskragte*. Uiteraard herinner *liefdes-simbole* weer aan die voorafgaande bespreking van al die verskillende embleme van die Gees. Dit is dan in die algemene individuele sowel as kollektiewiese belewings van een of meer van hierdie Geesmetaforiese Geesteenwoordighede, soos verteenwoordig in die algemene alledaagse menslike ervarings van diepte, toekoms, vryheid, skoonheid, waarheid, misterie, en veral van *liefde* én *krag* - of liefdeskragte, waarin sommige van die nuwe RGU-Geesdoopmodel se bewyse van Geesdoopervarings veranker lê. Dís die kruks van 'n nuwe RGU-Geesdoopmodel.

Om egter by 'n nuwe RGU-Geesdoopmodel uit te kom móét ons eers weet wat Gees in RGU-konteks is. In hoofstuk 3 het ons gesien *wie* én *wat* die Gees is. Haught (1986) wil in 'n filosofies-teologiese vraag eerder weet *wat* die Gees is. Tradisionele teologieë vra weer na die *wie* van die Gees. Nietemin, oor al die eeue vanaf primale tot moderne, vanaf christelike tot nie-christelike, vanaf bybelse tot nie-bybelse mense, is die Gees gewoonlik algemeen vry beskou as God Sêlf - hoe hierdie God-Gees ook al gedefinieer en beskou word. Nümberger (1975:372-374) sê die Gees is God as triniteit. Strömberg (1966) noem die kosmiese Skepper-Gees in 'n monoteïstiese sin: *The Soul of the Universe*, wat ager die hele skepping skuil. Brunton (1979) noem dit die skeppende en instandhoudende: *World Mind*. In 'n RGU-Geesdoopmodel is die Gees egter 'n magdom gedifferensieerde dinge. Die Gees is allereers God, redder, geneesheer, skepper en instandhouer, maar óók lig, lewe, *krag*, energie, skoonheid, vryheid, toekoms, waarheid én *liefde* versinnebeeld in wind, vuur, water, reën, dou, atmosfeer, olie en die duif, ensovoorts. Meer nog, die Gees is óók onder andere ontwykende *diepte* én *misterie* (Haught 1986:11-24, 115-131) én *liefde* én *krag*. In die algemene alledaagse *beleving* van *diepte* én van *misterie* leer mense tegelyk *wie* én *wat* die Gees is, terwyl die ervaring van die Gees se *liefde* en *krag* maar net twee van die RGU-Geesdoopmodel se *bewyse* van *Geesdoopervarings* kan wees. Sulke Geesdoopervarings word veral gerealiseer in terme van die *kragtige ekumeniese* kommunikasie en gehumaniseerde ervarings van mense van hulle alledaagse naastes in *liefdeskrag*. Daarom is König (1975:35) korrek as hy sê dat mens die wese van God in sy gemeenskapsdade tussen Hom en mense leer ken. König behoort ook by te voeg dat die wese van God óók geken kan word in die Gees se gemeenskapsdade met die res van álles ander verskillende skeppings van die Gees. Maar natuurlik spel König (1985:271-307) op ander plekke in sy werke óók die inbegrepenheid van die hêle kosmos in by sy teologiseringsproses. Bondigheidshalwe kyk ons nou na die algemene samehangende deelgenootskappe van mense in hulle onderskeie geïsoleerde én wederkerig-onderlinge belewenisse van hulle alledaagse ekumeniese verwantskappe met hierdie laaste twee Geesmetafore: *liefde* en *krag*. Allereers dan die *Geesdoopbewyse* van die *liefde*!

Ons RGU-Geesidee van liefdekrag is nie nuut nie, maar die toepassing op die spesifieke veld van pentekostalistiese teologie in terme van 'n nuwe RGU-Geesdoopmodel is nuut, dis anders as in die klassieke pentekostalisme of ook in die neo-pentekostalisme. Hoewel Lederle (1988) se geïntegreerde Geesdoopmodel riglyne vir ons RGU-model kan vorm, word ons nogtans verplig om die kader van ons model nog veel breër as Lederle uit te spel, want hy betrek nog steeds nét christene as 'n beperkte ruimte vir sy Geesdoopervarings. Daarom sê hy onder andere: 'baptism in the Spirit is expressly acknowledge as part of *Christian initiation*' (Lederle 1988:225). Daarenteen, of eerder in samehang met Lederle se integratiewe Geesdoopmodel, is 'n RGU-Geesdoopmodel oop vir álmal, veral óók vir álles nie-christene. Hoe kry ons dit reg? Allereers omdat dit opgesluit lê in 'n *algemene globale ekumenies-geïntegreerde ervaringsdimensie* wat álles grense oorskry en tot álles mense se beskikking is, selfs ook vir sogenaamde *ateïste* (Haught 1986). Dis die Gees se heil vir die hêle wêreld

(Bosch 1979). Of kan *ateïste* nie met die Gees vervul word, of kan hulle nie die Gees op enige wyse deelagtig raak nie? Beveel Paulus dan nie vir heidene aan om voortdurend in die teenwoordige tyd met die Gees vervul te word nie (Ef. 5:18)? Hoe kan hy enigsins so 'n aanbeveling maak, as dit nie bybels, evangelies of pneumatologies moontlik is nie? Is die Woord en die Gees se teenwoordighede, werkinge, inslae, deurslae én oortuigings, dan nie juis vir sogenaamde ongelowiges, sondaars en ateïste bedoel nie? Is een van die werke van die Gees dan nie reeds om mense te *verlig* en te *oortuig* van sonde, ongeregtigheid, die ewige oordeel, ongeloof en ateïsme nie (Jh.16:7-14; Heb. 6:4-5)? As dit nie kan nie, dan sê ek: wat 'n eentonige, stereotiepe, beperkte, swak en onvermoënde God om te dien! Wil u so 'n God graag dien? Ek vra weer: hoe kry 'n RGU-pneumatologie dit reg om ook ateïste in die ligkringe en 'speelruimtes' van die Gees te betrek? Die Gees se ontelbare funksies behels tog véél meer as nét om mense, insluitende ateïste, te *verlig* en te *oortuig*. Een van die ander menigvuldige funksies van die Gees is óók om *liefde* in mense se lewens *uit te stort*, waar my reeds bespreekte simbole van *baptistiese uitstortings* dui op die Gees se *liefdes-uitstortings* of *liefdes-dope*, waarin mense se Geesdoop-ervarings *geken* kan word aan die Gees se veelvuldige *liefdeskragte*, en nie geken word nét aan glossolalie of emosionele uitbarstings en bewerasies, of kataleptiese neervallings en verstarrings, of ekstasiese visioene nie!

Pneumatologie of nadenke oor die Gees is maar net 'n ander deftige woord vir liefde. 'n Studie van die historiese ontwikkelingslyn van die Gees, toon dat die Gees oor die algemeen vryweg beskou is as Liefde. Veral vir Augustinus (in König 1980:201) was liefde die eienskap van die Gees. Gaybba (1987:78-85) volg dan hierdie historiese lyn vanaf Augustinus en bevestig dat sy idee van die Gees as liefde veralgemeen is tot al die groot westerse denkers van die middeleeue en daarna. Die Gees is die liefde wat uitvloeit van die Vader en die Seun en wat hulle verenig. Die Gees is die liefdevolle wyse waarop God (en Christus) by die mense in persoon teenwoordig is met die basiese doel tot liefdeseenheid. Die begrip dat die Gees die liefdesband is wat die Vader en die Seun (en ons) verenig met mekaar is dus beskou as 'n uitkenning van die kenmerkende eienskap van die Gees. Die sending van die Liefdes-Gees is dus om te verenig, en sodoende dit wat Hy verenig, te verander. Sodoende is dit die Gees wat die eenheid van die Seun met die Vader 'n lewende eenheidsliefde maak. Net so is dit die Gees wat die vleesgeworde Seun se fisiese eenheid met ons verander na 'n lewende eenheid van liefde. Dit is dus ook die Gees wat die kerk skep, waar ons eenheid met Christus en die Vader en met mekaar sigbaar en gestruktureer word (König 1980:201).

Dit is dus ook die Gees wat ons nie alleen met die Vader en die Seun verenig (deur 'n proses wat ons regverdigmaking noem) nie, maar wat ons ook verander ('n proses wat ons heiligmaking noem), en deur ons die wêreld om ons, met insluiting van die geografiese, sosiale, politieke en ekonomiese strukture in ons wêreld. Hierdie verandering moet daartoe lei om alles in en om ons die doel van die liefde te laat dien, sodat ons eenheid in liefde so na as moontlik aan volmaak kan wees, ongeskonde deur die beperkings waaraan dit tot nog toe onderworpe is. Die hoogtepunt van hierdie verandering is alreeds aan ons geopenbaar - die opgestane lewe. Die opgestane Here is so deur die teenwoordigheid van die Gees verander dat sy gebed dat Hy een mag wees met ons soos Hy met die Vader een is (Jh 17:22-23) in vervulling kon begin gaan. Nie ruimte of tyd kan nou verhoed dat Hy so naby ons is as wat God self is nie.

Juis omdat dit die Gees is wat die koninkryksgemeenskap, in holistiese samehang met ondergeskikte kerke en samelewings opbou, word die Gees se gawes aan alle mense beloof, sodat hulle in en deur die Gees se kragte en speelveld hulle samelewingsgemeenskappe beter kan dien. Wanneer mens dus die Gees se gawes evalueer, moet daar uiteraard meer waarde geheg word aan dié gawes wat mense daartoe sal bring om 'n groter bydrae te lewer tot die opbou van die totale Godsryk met sy onderhawige wêreldgemeenskappe en -instellings. Sodanige gawes van die Gees, kan egter net doeltreffend wees as hulle in liefde beoefen word - die ware vrug van die Gees in ons lewens (1Kor. 13). Dit is dan ook waarom Paulus daarop aandring dat *alle Geesgawes in liefde* beoefen moet word, anders is hulle waardeloos.

En juis omdat die kenmerkende eienskap van die Gees liefde is, is die *teken* van sy *teenwoordigheid liefde*. Daar bestaan inderdaad baie tekens van die teenwoordigheid van die Gees, sommige absoluut skouspelagtig en

andere doodgewoon. Selfs die mees skouspelagtige gebeurtenis is egter nie 'n teken van die teenwoordigheid van die Gees nie, tensy dit natuurlik ook gepaard gaan met 'n betoning van dié soort **Liefde** wat die Godsryk in 'n holistiese totaliteit van universumgerigtheid opbou én uitbou. Waar hiêrdie **Liefde** gevind word, is daar 'n onmiskenbare teken van die teenwoordigheid van die Gees. Ook in die Godsleer is die Gees insonderheid met die liefde geassosieer (König et al 1975:35, 45e.v., 164-176).

6.5.4 Nuwe RGU-Geesdope is kragtige Woordkrag-oorkledings

Geesdoop bring Geeskrag, bring Liefde, bring sendingkrag, én bring Woordkrag. Die **Woord** is **Gees** (Jh.6:63). En die Gees se *sendingkrag* is deur sy **Woord** - sonder om dit natuurlik in Woord-Gees-dualismes te laat verval. Verder onderskei 'n RGU-Woordteologie tussen die *hoofletter Woord* (as Logos wat die persoon van Jesus Christus aandui) en die *kleinletter woord* (as die gesproke rhema-woord of evangelie van die Logos-persoon). Woordkrag-oorkledings of -indompelings dui dus op die **woord** (evangelie) van die **Woord** (Jesus Christus). Die kleinletter **woord van die evangelie** is uit die gehoor, en die gehoor is deur die prediking van dié **woord** (Rm.10:17). Luidens Efesiërs 5:26 het Christus (as Logos-Woord) die gemeente só lief dat hy homself daarvoor oorgegee het om dit te heilig, nadat hy dit gereinig het met die **waterbad** deur die kleinletter **woord**. Hiervolgens is die *evangelieverkondiging* dus 'n oorkledende **waterbad** waarin die toehoorders gedompel word. En as Jesus self verklaar dat sy kleinletter **woord, Gees en lewe** is (Jh.6:63), dan beteken dit dat alle toehoorders van die verkondigde **woord**, in die **Gees** van dié **woord** gedompel word, of met die Gees oorklee word wanneer hulle na die gepredikte **woordverkondiging** luister.

So 'n gesproke **woord** van die **Woord** het geweldige RGU-kragte van skepping, herskepping, transformasie, vernuwing en instandhouding. God het deur Christus as dié **Logos-Woord** van God álles geskape. In die begin was die **Woord**, en dié **Woord** was by God, en dié **Woord** is God (Jh.1:1; Heb.1:1-3, 11:3). In die begin *spreek* God sy skeppingskragtige **Logos-Woord** uit as 'n spesifieke **Gees-Woord-oorkleding** waarmee álles op baptistiese wyses geskape is (Gn.1:3-31). *En God het gesê: Laat daar lig wees! En daar was lig* (Gn.1:3). Dié **Logos-Woord** het later vlees geword en onder ons kom woon, sodat ons sy heerlike skeppingskragte verder kon aanskou, heerlikhede soos van die Eniggeborene wat van die Vader kom - vol van genade en waarheid (Jh.1:14). In dié **Woord** se Geesvervulde aardse bediening word sy *hoorbare* kleinletter **rhema-woord** herhaaldelik uitgespreek om oorkledend-baptisties te skep, te herskep, te transformeer, en in stand te hou. Let op die *uitroeptekens* waarmee die skeppingskragtige hoofletter **Woord** sy skeppende en herskeppende kleinletter **woord** oorkledend uitspreek! Hy spreek sy **skeppingswoord baptisties uit en sê** vir 'n dooie *heidense* dogter: **Staan op!** - en as heiden het sy lewendig geword en opgestaan onder 'n kragtige doping van die Gees se lewensgewende RGU-kragte (Mk.5:41). 'n Heiden wat Geesgedoop is? Ja! Vir 'n *sondige* melaatse **sê** die **Woord** op 'n baptistiese wyse: **Word gereinig!** - en hy was onder die *doping van die Gees-Woord* se oorkledende RGU-genesingskragte onmiddellik genees (Mt.8:1-4). 'n Verlamde word **baptisties oorklee** met die **Woord** se **woord**, en hy ontvang nie net oorkledende RGU-genesingskragte deur die Gees nie, maar hy kry ook deel aan die **Woord** se RGU-kragte van verlossing en vergifnis, toe die **Woord** vir hom baptisties sê: Jou sondes is jou vergewe! - en die magte van sonde in sy lewe verbreek (Mt.9:1-8). Dink maar self, 'n legio van voorbeelde kan nog opgestapel word! Die kern van die saak lê egter in die sigbare bewyse van vergifnis, verlossing en genesing as deel van vele ander **kentekens** in mense se lewens wat oorkledende Geeswoord-dopings ontvang het. En nie een van hulle het in *glossolalie-tale* gespreek nie - wel sekerlik in *nuwe tale* van **aanbidding**, van **lofprysing**, van **verering**, en van **dank**! Is sulke vorme van tale nie ook tongespraak nie? Is dit nie deel van die nuwe tale waarvan Markus 16:17 melding maak nie. Natuurlik word glossolalie by hierdie verskillende RGU-vorme van tale ingesluit.

Dis egter te betreur dat Nürnberger (1975:372e.v.) die ongekende RGU-kragte van die **Woord** nét tot gelowige christene beperk en nie ook deurtrek na God se ganse skepping nie. Maar in die lig van alle RGU-Geessimbole soos die son, water en wind en die daaruitspruitende kragmotiewe sal 'n nuwe RGU-pentekostalisme uiteraard dan ook 'n teologie van die krag van die Gees wees. Die skynbare afwesigheid van

pentekostalistiese kentekens van Geesteenwoordigheid in gegewe kontekste of lewens - soos byvoorbeeld in dié van primale samelewings of andersoortige religieë - is nie 'n bewys van die Gees se globale of lokale afwesigheid, of dat die Gees nie ook op ander plekke en in ander gemeenskappe teenwoordig is nie. Die skynbare afwesigheid van sonstrale op spesifieke plekke op 'n bewolkte dag, is nie 'n bewys van die son se afwesigheid nie. Insgelyks is die afwesigheid van elektriese vloekrag in die elektriese gloeilamp in 'n spesifieke slaapkamer tog ook nie die bewys dat daar nie 'n kragstasie is of dat daar 'n gebrek aan krag in die res van die woning is nie. Die inwoners is in beheer van die skakelaar. Juis wanneer dit donker is poog hulle die hardste om die krag te laat vloei en die lig aangeskakel te kry. 'n Liefdelose bakleiery onder die huismense oor die skynbare afwesigheid van krag in die huis om mekaar te oortuig van die feit dat daar elektriese krag in die huis is of nie, sal nie die elektrisiteit laat vloei om lig en lewe na hulle te bring nie. Daar moet in ekumeniese eenheid saam besluit word om te toets of daar krag is en die ligskakelaar aanslaan. Juis waar die Gees se RGU-kragte ontbreek werk ook die Gees die hardste om dit daadwerklik gekonstitueer te kry. Die Gees is voortdurend samehangend universumgerig besig om God se RGU-kragte gedifferensieer maar universumgerig in die ganse skeppingspraktyk uit te stort (Rm.5:5). En die lig is altyd sterker as die duisternis. Die duisternis kan nie stand hou voor die krag van die lig nie. Dis dan juis die sterker krag van die lig wat inklied en die swakker duisterniskragte opbreek en verwyder. In kort kan ons sê: Volgens 'n RGU-model se kragmotief, is die kragbron gegee in die proses: Liefde>Gees>God.

Geeskrag word ineengestremeld universumgerig gemanifesteer in gedifferensieerde vorme, soos onder andere vergestalt in die skepping, die mens, die natuur, in gevarieerde sosio-ekonomies-politiese en kulturele strukture, in verskillende religieuse, kerklike en charismatiese gestaltes, en nog véél meer! Hierdie magdom van Geeskragvorme is gepneumatologiseer in die breedste sin van die woord. Dit gaan nie soseer oor kragvorme as sulks nie, maar oor die feit dat sulke dinamiese gestaltes gepneumatologiseer moet wees. Hetsy of enige ervaring byvoorbeeld objektief of subjektief, fisies of geestelik, sakraal of profaan beleef word, is dit in 'n RGU-model nie die ervaring van krag per se wat belangrik is nie, maar die feit dat dié krag in die praxis behoorlik gekanaliseer moet wees in die breedste en diepste sin van God se RGU-universum. Ongekanaliseerde elektriese krag is gevaarlik en dodelik. Gekanaliseerde elektriese kragte bring lig, warmte, lafenis en lewe. Dit gaan dus nie oor die ervaring van elektriese krag as sulks nie, maar oor die feit dat sulke kragte beheersd ervaar moet word. So is dit met die Gees en God se RGU-kragte!

'n Verdere vereiste van 'n RGU-model is dat hierdie RGU-kragvorme van die Gees allesomvattend holisties op 'n radikale en gedifferensieerde universumgerigte wyse histories geskied. Die oervorm van die bybelse Geeskragte word allereers voorgestel as onsigbare onpersoonlike alvullendhede, beklêdings, deurdringendhede en alomteenwoordighede. Die Pneuma is by uitstek 'n RGU-krag. Hierdie krag is veelsydig: *dinamis* én *dinamoo*; dinamitiese plofkrag én dinamitiese vloekrag; ploffende skeppingskrag én opwekkende lewendgewende krag. Net soos wat elektriese krag gedifferensieer kan plof (atoom) én vloei (kragstasie), dood kan maak (kortsluiting) én kan laat leef (elektriese respirator), sô kan die Gees se kragte omgesit word in skeppingskragte, reddingskragte, verlossingskragte, genesingskragte, getuieniskragte, sendingkragte, evangeliekragte, vernuwingskragte en wat nog meer. En elkeen van hierdie besondere kragte kan weer pneumatologies verder gedifferensieer onderverdeel word soos die atoom in sy verskillende elemente: protone, elektrone en neutrone. So kan verskillende sendingkragte byvoorbeeld verder differensieer in getuieniskragte, verlossingskragte, genesingskragte, liefdeskragte, ensovoorts. Verlossingskragte kan weer gedifferensieer onderverdeel in 'n verskeidenheid van fisiese, geestelike, psigiese, emosionele, sosiale, nasionale en ekonomiese verlossings. As mense die kragvolheid van God se radikale en gedifferensieerde universumgerigte Geeskragte werklik ervaar, ervaar hulle dit tot in die wortel van alle verhoudinge met God, medemens en die natuur. Die Gees en sy gedifferensieerde multidimensionele kragkonstellasies is nie net soms gestruktureer in reeds bestaande skeppingstrukture nie, maar veral dinamies lewendig in voortdurende fisiese én spirituele herskeppende gestaltes. En as 'n spesifieke krag eers in werking is dan is dit nie stereotipies verstand nêr tot daardie één spesifieke kragmanifestasie nie. Maar die Gees kan sy kragte willekeurig gedifferensieer in die ganse universum aanwend,

omswaai en wissel – soos die wind waai en mense die geluid hoor en dit rigting verander en hulle dit nog 'n keer op 'n ander manier hoor.

Dink aan die Gees se skeppingskragte. Die Gees is Skepper. Dis die Gees wat oor die oer-chaos broei en spreek en skep. Die Gees bevat dus verskeie skeppingskragte. Die Gees kan hierdie skeppingskragte willekeurig laat manifesteer of laat rus en nie manifesteer nie. Dit is die Gees se dubbelsinnige antitesis van werk én rus, van wees en word, van wesenlikheid én wording, van 'n reëlmatige ritme soos dié van menslike in-asing en uit-asing van alle lewende wesens. Die geskiedenis van universele eksistensie is 'n geskiedenis van eindelose kettings van veranderings tussen potensiële wesenlikheid (being) en werklike wording. Só ondergaan God se universum voortdurende evolusies wat geen finaliteit ken nie. Wanneer kosmiese newelwolke omsit in sonnestelsels, keer dit uiteindelik weer terug na kosmiese newelings. Dit lyk of die universum voortdurend tot die beginpunt – as daar so iets is – terugkeer. Dit is sonder tydruimteltike begin of einde. Daarom is dit ewigdurend onderworpe aan geboortes én sterftes, degenerasies én hernuwings – dit wil sê, aan ewigdurende veranderings. Dis soos 'n ewig-rollende wiel wat voortbeweeg deur afwisselende *aeons* van aktiwiteit én rus. Vandaar dan die antieke leermeesters se verteenwoordiging van hierdie kragtige skeppingsveranderinge onder die figuur van 'n roterende Swastika-wiel (Brunton 1941, 42).

Uiteraard is God se Skeppings-Gees ook tegelyk Woord. Dié Woord is Gees en Lewe (Jh.6:63). Dis met sy Gees-Woord se krag wat hy skep én herskep as Hy spreek. Maar die gedifferensieerde kragvorme van die Gees se Woord kan in geesvorm abstrak en onsigbaar, maar ook in Logosvorm (Christus) en Rhemavorm (gesproke en geskrewe, soos in prediking en in die bybelvorm) konkreet én sigbaar manifesteer. Die Woord (Logos) het tog immers konkreet vlees geword. Hierdie gedifferensieerde vergestaltungen van die Gees se woordkragte toon die omvangryke radikaliteit en gedifferensieerdheid en universumgenigtheid van die Gees-Woord se woord, en dié se geïntegreerde praxisgerigte RGU-kragte in die geskiedenis van die skepping en die mens, wat konkreet vergestalt in terme van verskillende liefdesvorme: *Eros* (erotiese liefde), *storgos* (familie, moeder), *filio* (vriend, naaste), *agapé* (God) en ander soos liefde vir die natuur, vir vreemdelinge, vir die evangelie van vrede, en 'n liefde om mense gered te sien. Die bekende 1Korinthiërs 13 spel die liefde se verskillende genuanseerde RGU-kragte pertinent uit. En as die *Woord* se *woordkragverkundigings* ook 'n *baptistiese waterbad* is waarmee mense deur die Gees oorklee word, dan sluit dit outomaties *sendingkragoorkledings* in.

6.5.5 Nuwe RGU-Geesdope is kragtige sendingskrag-oorkledings

Kom ons kyk weer na die missionêre kragdimensie van die Gees. Volgens Verkuyll (1975:154-155) was die vroeë kerk 'n drywende sendingbewussyn as gevolg van die vervulling met die Gees. Daar is dus 'n eng verband tussen Gees en sending. Die Geesteologie is 'n sendingteologie. Daarom staan die sendingopdrag vir Verkuyll in 'n christologiese konteks, terwyl die sendinguitvoering in 'n pneumatologiese konteks opgeneem is. In terme van hierdie Verkuyllaanse uitspraak sê Bosch (1979:99-100) dat hierdie eng verband tussen die Heilige Gees en sending in die vroeë christelike kerk, in die moderne teologiese navorsing vir 'n lang tyd oor die hoof gesien is. Roland Allen (1962) was een van die eerste teoloë wat hierdie nuwe Gees-sending-verband uitgelig én toegelig het. Later het eksegetiese studies soos dié van Harry Boer (1961) oor die onderwerp gevolg. Enersyds het die missionêre kragdimensie van die pneumatologie tot uiting gekom in die aktiwiteite van die reisende charismatiese predikers wat tot in die 3de eeu, veral in klein-asië en sinê, 'n wêreldwye sendingprogram ontplooi het (Kretschmar 1974:94-128). Andersyds het dit ook in die daaglikse lewens van gewone mense na vore getree (Bosch 1979:100e.v.).

Hierdie laasgenoemde aspek is van groot belang vir die wyse waarop die vroeë kerk haar bestaan in die wêreld as sending verstaan het. Elke aspek van kerklike lewe het 'n missionêre dimensie gehad. Dit was ook van toepassing op die kerk se suiwer religieuse aktiwiteite. Volgens die sakramente se oorsprong het hulle 'n missionêre dimensie (Piet 1970:69-83, 84-93; Bosch 1959:175-184). Opsieners is gekies vir sowel interne gemeente-sake as met die oog op nie-christene; hulle moes immers 'n goeie getuie van die buitestaanders hê

(1Tm.3:7). In Rosenkranz (1977:71) se makabere wêreld wat in wanhoop, perversiteit en bygeloof versoonke is (in Bosch 1979:71), het die christelike gemeentes as iets *nuuts* verrys, as kinders van God sonder gebrek te midde van 'n krom en verdraaide geslag onder wie julle skyn soos ligte in die wêreld (Flp.2:15). Uit die mond van kerklike vyande, soos Celsus en andere is daar herhaalde bewyse van die vroeë christene se buitengewone gedrag. Hulle opvallendheid as mense het hulle optredes nog meer opvallend gemaak. Volgens 'n brief aan Diognetus was die christene gewone mense wat deur hulle buitengewone lewenswyse van ander mense onderskei was. Hulle woon in hulle eie vaderland, maar as vreemdelinge. Elke vreemde land is vir hulle 'n vaderland en elke vaderland 'n vreemde land. Hulle is in die vlees, maar leef nie volgens die vlees nie. Terwyl hulle op aarde is, is hulle hemelse burgers. Terwyl hulle die voorgeskrewe wette gehoorsaam, oortref hulle tegelykertyd dié wette deur hulle lewenskwaliteite. Hoewel hulle in die wêreld in bewaring gehou word, is dit juis hulle wat die wêreld van ondergang bewaar. Bosch reken dan tereg dat dit moontlik die inhoud van die Diognetusbrief was wat vir CF Richter (1876-1911) geïnspireer het tot sy werk: *Es glänzet der Christen inwendiges Leben*, waarvan die vierde strofe soos volg lui:

*Sie wandeln auf Erden und leben in Himmel,
sie bleiben ohnmächtig und schützen sie Welt;
sie schmecken den Frieden bei allem Getümmel,
sie arm; doch sie haben, was ihnen gefällt.
Sie stehen in Leiden und bleiben in Freuden,
sie scheinen ertötet den äusseren Sinnen
Und führen das Leben des Glaubens von innen.*

(Bosch 1979:100-101).

Michael Green (1973:178-193) skryf ook die missionêre dimensie van die vroeë christene se lewens toe aan hulle voorbeeld, onderlinge gemeenskap, *vernieuë karakters*, vreugde en krag. In 'n hoofstuk ingelui deur 'n aanhaling uit Mattheüs 25:42-43, 45, het Adolf von Harnack (1861:147-198) die vroeë christene se boodskap beskryf as *die evangelie van liefde en barmhartigheid* insluitende hulle aalmoese, versorging van weduwees, wese, siekes, gevangenes, mynwerkers, armes, slawe en reisigers. Bekering tot Christus word nie weerspieël in 'n verandering van sentiment en teorie nie, maar in 'n nuwe praktiese lewenswyse wat in die daaglikse omgang opval. Juis daarom is bekering deur die vroeë kerk in 'n missionêre konteks verstaan en geplaas (Bosch 1979:99-101). Keane (1983:111 e.v.) bespreek sulke nuwe praktiese lewenswyses as alledaagse lewensveranderings: *metanoia* met 'n onverstoorbare ingeboude optimisme oor die toekoms onder die moeilikste omstandighede. En toekomshoop vir kerke gaan immers gepaard met gedurige openheid vir die eise van aanhoudende vernuwing en lewensveranderende bekerings: *metanoia* wat tegelyk mense, samelewings en samelewingsverhoudings verander omdat dit nie net blote innerlike transformasies van lewens behels nie (Metz 1981:2). En as alle aspekte van kerklike lewe missionêre dimensies het, dan is die Geeskrag ook RGU-kerke se RGU-sendingkragte (Rosenkranz 1977:24-42). Die kerk – ook pentekostalisme (Möller 1975:172) – is 'n sosiologiese grootheid soos enige ander menslike organisasie en as sulks blootgestel aan die noodigheid om uit te brei. Die verrese Christus het sy Gees/Pneuma op 'n uiters aardse en gewone groepie mense uitgestort en hulle toe beveel om as Geesgedoopte getuies in Geeskrag die ganse mensdom te gaan evangeliseer (Bosch 1979:95).

Wanneer daar gedink word aan kragtige woordverkondiging dan word daar ook onwillekeurig aan sending gedink. Tradisioneel het missiologie veral te make met die sending van christelike kerke na die hele wêreld. Daarom betitel Bosch sy boek: *Heil vir die Wêreld* (Bosch 1979:54, 71, 79, 81; Bosch et al 1980:1; Saayman 1984). Kerk en sending is twee onlosmaaklike begrippe vir die christendom, dis maar weer net twee slypkante van God se groot Godsrykdiamant. Maar sending is voorwaar *grensoorskrydings*. Kerke kan gerus voortdurend uit hulle doppe kruip. Die woord *sending* as *religieuse begrip* het nie noodwendig *nét* met die christendom te make nie. In die algemeen kan *sending* plaasvind waar *alle godsdienstige gemeenskappe* bewus word van hulle *unieke*

rolle en op watter manier ook al, poog om RGU-eenheid-in-verskeidenheid te bekom. In hierdie konteks maak dit dan nie saak of die sendingboodskap deur enkelinge of groepe uitgedra word nie, of selfs deur middel van dinamiese idees nie. Ook geografiese grensoorskrydings behoort dan by sending inbegrepe te wees (Kastings 1969:9). Dit beteken dat selfs nie-christelike religieë soos boeddhisme, islam en judaïsme missionêre godsdienste genoem kan word. Meer nog, volgens hierdie algemene definisie van sending kan selfs ideologiese bewegings soos kommunisme en sosialisme sendingbewus wees en sendingdimensies openbaar. En hoewel daar tussen ideologieë en godsdienste ooreenkomste is, is daar ook tog belangrike verskille. Nietemin, ideologieë is dikwels meer missionêr of sendingbewus as godsdienste. Derhalwe behoef sending ook nie altyd nêr om doelbewuste propaganda te gaan nie. Sending kan óók via 'n byna onbewuste beïnvloeding van andere of deur spontane godsdienverspreiding plaasvind. Heidene is in die ou romeinse ryk dikwels in die joodse godsdien betrek weens die jode se voorbeeldige lewens. Die christendom het ook soms op dieselfde wyse uitgebrei (Bosch et al 1980:2).

Die christelike taalgebruik van sending as die christelike kerk se verkondiging aan en uitbreiding onder nie-christene, het eintlik eers sedert die 16de eeu geleidelik in gebruik gekom. Voor hierdie tyd is kerke se verkondigingsaksies na buite vir eeue lank met verskillende ander terme omskryf: propagering van die geloof, prediking van die evangelie in die hele wêreld, apostoliese prediking, bekendmaking van die evangelie, bekering van die heidene, bewerkstelliging van heil by barbaarse volke, vergroting van die geloof, verbreiding van die kerk, kerkplanting, kerkherstel of kerkvernuwing, propagering van die Christusryk, en verligting van die nasies. Maar sedert die 16de eeu het hierdie kerklike aktiwiteite as sending bekend gestaan. Destyds was die kerktaal latyns, en die latynse term *missio* is afgelei van die latynse werkwoord *mittere*, wat beteken om te stuur. Nog vóór die 16de eeu was *missio* wel gebruik in die teologie, maar dan veral as 'n begrip uit die triniteitsleer wat na die missio/sending van die Seun deur die Vader, en na die sending van die Heilige Gees deur die Vader en die Seun te verwys. Ewenwel, in teologiese en kerklike kringe is daar tot vandag toe nog nie eenstemmigheid oor wat onder sending verstaan moet word nie (Bosch et al 1980:2-3).

Afgesien van die teologiese of kerklike definisies, is kerklidmate se sienings van sending ook baie belangrik. Natuurlik hang dit af of sulke lidmate aan geëkstant-kerke of aan ontvangkant-kerke behoort. Blanke christene in die weste wat sending slegs ken as iets wat in verre duistere heidenlande gedoen word, se idee van sending kan miskien ooreenstem met Alex Beale (1976:19) se humanistiese kensketsing: Dit is die verspreiding-van-die-evangelie-van-Jesus-Christus-oorse. Dit is die projektor in die kerksaal wat breek in die middel van die skyfie-reëls, gebring deur 'n vrou van die donkerste Peru, wat behoort aan een van die 81 sendinggenootskappe. Dit is die stomende oerwoud en die insekte en die werk en die geloof, voortslepend in daardie vreemde land waar spoggerige vroue nie eers nodig het om te stem nie. Dit is supraspiritualiteit en sendingsondae en mense wat jy nooit te vore gesien het nie, en 'n gepraat oor mense wat jy nooit sal ontmoet nie. Dis liedere oor groenland en gedagtes oor sterwende heidene. Dis eise vir geld en eise vir gebed. Dis algemeenhede en suksesverhale en briewetasse vol van sendingliteratuur uitgestal op 'n stellasietafel by die deur (Bosch et al 1980:3-4).

Bosch (et al 1980:4-5) is korrek as hy reken dat ongeag die karikatuuragtigheid in hierdie skets, daar tog ook waarheid in is. In die weste vertoon hierdie sendingprent in heelwat vrome kerklike kringe die volgende trekke: Sendingwerk word onderneem deur individuele (blanke) sendelinge, manne en vroue van buitengewone geloof en besondere toewyding. Sendingwerk gaan gedurig gebuk onder finansiële tekorte. Trouens, een van die belangrikste aanduidinge van die toewyding en geestelike kwaliteit van sendelinge is hulle bereidwilligheid om met 'n veel kleiner salaris uit te kom as die meeste ander mense. Die meeste sendelinge - so word verder aangeneem - werk in gebiede waar daar weinig, indien enige, ander sendingorganisasies bedrywig is, en die grootste deel van hulle tyd gaan aan direkte bearbeiding van heidene. Die basiese kwalifikasie vir sendingwerkers is geestelike toegewydheid eerder as opleiding. 'n Kennis van die bybel en 'n bietjie kennis van die inheemse taal is eintlik al wat nodig is. Die jong kerke wat deur die sendelinge gestig is, is vanselfsprekend baie dankbaar teenoor hulle en benodig die sendelinge se voortgesette teenwoordigheid om hulle te help op pad na geestelike volwassenheid. Mense van ander lande, veral nie-westerse mense, is eintlik soos kinders en benodig voortdurend die leiding van

die beter gekwalifiseerde westerlinge. Inheemse mense kan nie daarmee vertrou word om self die evangelie by hulle eie kultuur aan te pas nie. Die jonger - en gewoonlik armer - kerke kan bowendien ook nie met groot somme geld vertrou word nie; 'n mens moet dus die aanwending van die geld goed vooruit beplan vir hulle, of dit selfs voortdurend kontroleer. Die getal sendingwerkers wat 'n bepaalde kerk of sendinggenootskap in diens het, is 'n direkte aanduiding van die sukses of effektiwiteit van so 'n kerk of sendinggenootskap. Die *tuisfront* se aandeel aan die sending behels basies drie aspekte: (1) om die sendingwerk finansieel te steun, (2) om vir die werk te bid, en (3) om by hoë uitsondering persoonlik self aan te bied om sendingwerk te gaan doen. Indien daar mense is wat self aanbied om sendingwerk te gaan doen, kan hulle taamlik seker wees van die byna onbeperkte bewondering van hulle medelidmate, bewondering vir hulle heroïsme en selfopoffering (Bosch et al 1980:4-5).

Waar sendende kerke geografies naby hulle sendingvelde woon - soos in suid-afrika - sal die algemene *beeld* van wat 'n sendeling is en wat in die sending gebeur, miskien nie so naïef wees soos hierbo geskilder nie. Daar word hier egter verwys na die *beeld* wat die sending dikwels in westerse lande het, soos veral in europa en noord-amerika. Natuurlik is dit ook ten opsigte van suid-afrika nie in alle gevalle 'n onjuiste beskrywing is nie. Uiteraard verskil sendingbeelde ook aansienlik van kerk tot kerk. Lidmate van pinksterkerke in amerika, of van die lutherse kerk in duitland, of van die roomskatolieke kerk in italië, of van 'n baptistekerk in atlanta in die v.s.a. sal definisies van die sending gee wat nogal aanmerklik van mekaar kan verskil (Bosch et al 1980:5).

Die sendingindruk van mense as sending-voorwerpe aan die ontvangende kant, is totaal verskillend. Vir die huidige word slegs enkele punte aangestip. Die sending kan in hierdie kringe miskien beskou word as ongevraagde opdringing van die kant van 'n westerse mentaliteit, wat met veragting verwerp behoort te word. Of mense van asië en afrika kan rustig op die sending terugkyk as 'n verbygegangene swakheidsperiode in hulle eie geskiedenis, toe hulle hul nog deur sulke dinge aan die neus laat lei het. Daar kan ook by hulle 'n taamlike onseker gevoel van erkentlikheid wees oor ontvangte weldade, gepaard met frustrasies oor teleurgestelde verwagtinge en verwardheid oor die toekoms. Dit is egter ook moontlik dat die verteenwoordigers van jong kerke prinsipieel positief teenoor die sending staan - hoewel nie noodwendig teenoor elke spesifieke manifestasie daarvan nie - omdat hulle daarvan bewus is dat hulle self deur middel van die sending oorgegaan het uit die dood in die lewe en self deel gekry het aan God se sending in die wêreld. Die laaste vier sentimente waarop so pas nadruk gelê is, kan in sommige gevalle ook naasmekaar voorkom. Of dit kan gebeur dat die een sentiment teenoor 'n bepaalde sendinginstansie oorheers en 'n ander sentiment meer die houding teenoor 'n ander sendinginstansie kenmerk. Daar kan egter geen twyfel bestaan nie dat die houding van christene uit die derde wêreldlande teenoor die westerse sending toenemend met kritiek bejeen word (Bosch et al 1980:5-6).

Vir Bosch (1979:18, 71, 79; Bosch et al 1980:8) is sending beperk tot kerke se grensoorskrydings op alle alledaagse lewensterreine - en dis nie verkeerd nie. Maar sending behoort véél meer te wees. *Sending* het binne 'n RGU-sendingkonteks wesenlik te make met die beweging van die Godsryk in die ganse universum. Derhalwe sou 'n RGU-sendingteologie dit kon stel dat *sendingwetenskap* gesetel is in alle teologieë, filosofieë en ideologieë wat daarop gemik is om die Godsryk te steun om alle denkbare grense in die krag van die Gees te oorsteek en alle mense tot 'n eenheid-in-verskeidenheid saam te bind. Dit beteken onder meer ook dat sendingwetenskappe en sendingwetenskaplikes sigself op die grens staan, en daarmee 'n posisie beklee wat hulle van alle ander teologiese vakke en vakgenote onderskei. Die sendingwetenskappe *staan* of *beweeg* dus op die grense tussen christelike belewings en nie-christelike religieë; op die grense tussen die oorgeërfde westerse teologieë en die ontlukende teologieë van die derde wêreldlande; op die grense tussen kultuurwêreldes waarin die evangelie met die verloop van eeue inheems geword het en kultuurwêreldes waarin die evangelie eers sedert onlangs ingedring het; op die grense tussen die universele kerk en die lokale kerk. Die verloop en ontwikkeling van Paul Tillich se eie lewe op die grense van vele alledaagse lewensterreine word insiggewend uitgespel in sy boek: *On the Boundary: An Autobiographical sketch* (1967). Luidens Ivan Illich (1974:6-7) is missiologie die wetenskap in verband met die Woord van God as die kerk in wording, die Woord as die kerk in grens-situasies, die kerk wanneer haar historiese verskynings só nuut is dat sy haarself uitermate moet inspan om haar verlede te herken

in die spieël van die hede, die kerk waar sy pregnant is met nuwe openbarings vir mense waarin die dag vir haar aanbreek. Missiologie bestudeer die groei van die kerk tot nuwe mense, die geboorte van die kerk anderkant die sosiale grense; anderkant die linguistiese grense waarin sy tuis voel, anderkant die politieke beelde waarin sy haar kinders geleer het. Missiologie is daarom die studie van die kerk as verrassing (Bosch et al 1980:9). En weer soos in Bosch se beperkende definierings, behoort ook Illich se uiters inperkende definiering van missiologie uitgebrei te word om werklik in terme van 'n nuwe RGU-koninkryksmissiologie omskryf te kan word. Missiologie is baie meer as Illich se Woordkerk. 'n RGU-missiologie is inderdaad die sending van die Gees om 'n RGU-Godsryk met sy ondergeskikte Woordkerke as 'n universumgerigte verkeidenheid in absolute eenheid van RGU-Geeskrag gekonstitueer te kry.

Alle kerke se verskillende sendingwetenskappe is daarom inderdaad unieke en onvervangbare teologiese vakke. Vanweë hulle posisies op verskillende grense, stel dit vrae aan ander teologiese én nie-teologiese vakke, herinner dit aan teologiese, filosofiese én nie-teologiese dimensies wat maklik oor die hoof gesien kan word, wys dit daarop dat die bybel op meer as een wyse gelees kan word, bevraagteken dit van die geïkte standpunte van vele westerse teologieë. Op hierdie wyse lewer alle sendingwetenskappe teologiese én nie-teologiese diens aan die radikale en gedifferensieerde universumgerigte eenheid van die Godsryk. Dit behandel nie slegs enkele geïsoleerde temas nie. Dit beperk homself ook nie slegs tot die voorbereiding van sendelinge nie. In 'n sekere sin is sendingwetenskappe maar net enkele teologiese en nie-teologiese *óórtaaihawens* wat die verkeer tussen veral die derde wêreldkerke en hulle situasie aan die een kant en die tradisioneel-westerse sowel as ekumeniese en ander teologieë vergemaklik (Bosch et al 1980:9; Bürkle 1979:167-170).

Dit kan natuurlik gebeur dat die ander teologiese vakgenote hulle nie aan die sendingwetenskap steur nie. *Gelukkig is daar egter* toenemende tekens dat die geleerdes van ander teologiese en nie-teologiese vakgebiede begin insien dat alle teologiese én nie-teologiese vakke só beoefen behoort te word dat hulle nie alleen op westerse mense afgestem behoort te wees nie. Alleen indien missiologie volgens 'n RGU-basis bedryf word, kan 'n dubbele probleem afgeweer word, naamlik dat sending allereers van die res van alle teologieë en kerklike lewensvlakke geïsoleer word en beskou word as 'n onontbeerlike ekstra, en tweedens dat die ander teologiese en nie-teologiese vakke só beoefen word dat hulle sendingdimensies verlore geraak het. Tereg sê Gensichen (1971:252) dat die dogmatikus vandag net eenvoudig nie meer kan besin oor 'n onderwerp soos *die geloof in God in 'n veranderde wêreld*, sonder om byvoorbeeld op die hele probleem van die dialoog van die christendom met ander godsdienste in te gaan nie. En wat van die dogmatiek geld, geld *mutatis mutandis* van alle ander teologiese én nie-teologiese vakke (Bosch et al 1980:9-10).

Sendingwetenskappe behoort by uitstek vakke te wees wat moet waak daarteen dat teologiese én nie-teologiese studierigtings nie met oogklappe aan beoefen word nie. Dit behoort alle moontlike vakrigtings en alledaagse lewensdimensies en samelewings van bysiendheid te probeer genees. Dit het dus per definisie, alle gedifferensieerde bewoonde én onbewoonde maar eenwordende universumgerigte wêreldes en ekumeniese stelsels deur die krag van die Gees, op die oog. Juis in 'n nuwe RGU-Geessendingteologie behoort alle sendingwetenskappe wat deur die Gees gedrewe word, só beoefen te word. Dit mag nooit slegs gaan om *sendingwerk in my land*, of die *sendingaksie van my kerk* nie. Die horisonne van 'n Geesgedrewe RGU-Godsrykmissiologie reik tegelyk na die omliggende lewensgebiede én na die uiterste eindes van die aarde (Hd. 1:8). Dit gaan in 'n RGU-sending immers om die hêre Godsryk gekonstitueer te kry deur die krag van die Gees, en met behulp van alle agentskappe in alle kerklike én nie-kerklike organisasies, die hêre evangelie insluitende alle ander toepaslike literatuurvorme aan die hêre universum van God uitgedra te kry (Neill 1964; Bosch et al 1980:12).

6.5.6 'n Nuwe tripel-bbb RGU-Geesdoopformule

Binne die holisties-geïntegreerde RGU-raamwerk van hierdie proefskrif, is die voorafgaande gegewens oor die dringendhede van sendingkrisisse in alle kerke se verskillende sendingakkers, nie net enkele belangrike faktore wat tot hierdie proefskrif aanleiding gegee het nie, maar toon dit ook onomwonde hoe noodsaaklik die ontwerp van 'n nuwe RGU-sendingmodel geword het vir alle samelewingsinstansies in die 21ste eeu: vir kerklike én nie-kerklike, teologiese én nie-teologiese, wetenskaplike én nie-wetenskaplike instansies - en in die besonder dan ook vir pinksterkerke, veral in suid-afrika. Dit alles bring ons dan by 'n nuwe RGU-Geesdoopsendingmodel wat ontwikkel sal word by wyse van my eie **nuwe tripel-bbb RGU-Geesdoopformule**. Hierdie tongknoper is eenvoudiger as wat dit lyk of klink. Dit gaan bloot om God se *sending van die Heilige Gees na God se RGU-universum*.

Die welbekende wêreldsending-evangelis, T L Osborne, maak 'n belangrike stelling rakende 'n *onbeperkte potensiaal in alle mense*, wat logies en sinvol aanpas by my nuwe tripel-bbb RGU-Geesdoopformule wanneer hy sy boek: *Soulwinning: Out Where the People Are* (1980) aan sy vrou opdra met die volgende woorde: ***To Daisy, my companion in life and associate minister in evangelism in nearly 70 nations, who shares my belief that all human persons are created in God's image and therefore have infinite value and limitless potential for good, once they have the opportunity to understand God's love-plan for them and to receive Jesus Christ into their lives.*** (Osborne se vetdruk; my kursivering). Let op sy bekemtoning van alle mense se onbeperkte **potensiaal** vir die goeie, en ook die belangrikheid van *geleenthede* wat hulle soms nie kry nie. Dis hierdie **latente potensiaal in alle mense en die gepaardgaande skepping van geleenthede vir sulke mense**, wat vir 'n nuwe RGU-pneumatologie van groot belang is. Soos wat ek reeds met Haught saamgestem het, word hierdie onbeperkte **latente potensiaal** - selfs in ateïste - gekenmerk aan 'n intense belangstelling, besorgdheid, hunkering of dors, soos wat ook koning Dawid van Israel in die ou testament na die *dieptes van die Gees* gedors het en ernstig besorg daaroor was (Ps.42 e.a.). Die psalmskrywer se moeilik verstaanbare opmerking in Psalm 42:8, dat *die vloed na die vloed roep*, word duideliker wanneer die King James vertaling van die bybel in vers 7 sê: ***Deep calleth unto deep at the noise of thy waterspouts.*** Dis absoluut pragtig gestel! Die *dieptes van die roeper se hêle wese* hyg na die *misterieuse dieptes van die Gees* se ontelbare **RGU-waterspuitpunte** waarvandaan en waardeur die gánse RGU-universum van God gelaaf word en lewe kry.

Met hierdie algemene globalistiese **hunkerende besorgdheid** - en nie nét tongespraak nie - as **een van die tekens** van 'n **latente potensiaal** in lewens van alle mense om deel te hê aan die dieptes van die Gees se eie sending en gepaardgaande oordekkend-bekledende Gees-sproeipunte wat ontelbare neerslae van Geesdope in God se RGU-universum besorg, poneer hierdie navorsingseenheid 'n **nuwe tripel-bbb Geesdoopformule**. Die *tripel-bbb* staan vir **behoefte, belofte en bapto**. Vir elke behoefte in die skepping is daar 'n Geesbelofte met beloofde **Geesbaptos** van voorsienigheid. Anders gestel: vir elke behoefte in die skepping is daar 'n Geesgegewe behoeftevervuller. Vir dors is daar water, vir honger is daar voedsel, vir koue is daar klere en vuur, vir mineralegebrek is daar minerale, vir skepping is daar atome en materie, vir lewe is daar selle, suurstof en wat nog meer. Vir behoeftes aan die Gees se teenwoordighede, is daar **RGU-Geesdope**. Gewoonlik voed moeders nie hulle babas as daar nie voedingsbehoefte bestaan nie. Babas wat pasklaar gevoed is, sal miskien nie graag dadelik gevoed wil wees nie. Die maatstaf vir babas se werklike *latente voedingspotensiale*, lê in die **grade van behoeftes** en die meegaande verlanges of begeertes na voedingsvervullings. Maar gewone alledaagse liefdevolle versorgende moeders, maak voorsiening vir die voedings van alle babas wat hulle in die wêreld mag inbring. Is God dan minder as 'n gewone moeder? Mense se behoeftedrange is maar net *één van die faktore* wat hulle aandryf om aan die lewe te bly. Dink byvoorbeeld aan dorsdrange, voortplantingsdrange, oorlewingsdrange en dies meer. Maar mense se hoofdrang, is 'n behoefte aan die Heilige Gees. Daar is egter *drie belangrike vereistes* vir die toelating van God se Gees in mense se lewens, wat gekry kan word slegs deur God se RGU-Geesdope: (1) Die hoofvereiste is die **intensiteit of graad** van die **behoefte** by mense. Mense wat nie intense drange na die Gees het nie, sal nie na die Gees verlang nie. Die perd kan by die water gebring word, maar kan nie gedwing word

om te drink nie. Gelukkig het álle mense *godgegewe ingebore potensialiteite én kapasiteite* om die Gees toe te laat en te ontvang. Dis hoe God mense gemaak het. Mense is in God se Geesbeeld geskape. Daarom moet mense God aanbid in hulle eie gees en in waarheid (Jh.4:24). (2) Die tweede bestanddeel is die werklike ***verlange en gereedheid*** by mense om deel te neem aan die Gees se oorkledende lewendgewende Geesdoopuitstortings, sodat hulle *aangebore latente potensialiteite en kapasiteite om die Gees te akkommodeer*, oopgestel kan word vir Geesoorkledende ontwakings. (3) Die laaste, maar nie die minste nie, is die ***werklike geleenthede*** wat mense kry om die Gees te akkommodeer. Dié diensknegte wat die wil van hulle heer geken het, en nie volgens sy wil klaargemaak het nie, sal met baie slae geslaan word. Maar hulle wat nie geweet het nie, sal met min slae geslaan word (Lk.12:47-48). Brandstigting is 'n doodsverdiende halsmisdaad vir volwassenes wat nie *onkundig* is nie. Tog sal géén polisieman 'n *onkundige* vyfjarige kind wat 'n huis aan die brand steek arresteer en in die tronk plaas nie. En géén aardse regter sal so 'n kind skuldig bevind nie. Die rede? Die kind het nie beter geweet nie en sal volgens *onkunde geoordeel* word. Is God dan minder simpatiek as aardse owerhede? Hierdie drie hoofelemente is in kort die bepalende faktore in 'n *nuwe RGU-Geesdoopmodel* met sy ***tripel-bbb Geesdoopformule***.

Die ***kwessie van onkunde*** behoort veel meer aandag in pinksterteologieë te kry. Al té maklik aanvaar die meeste pinkstermense in hulle snoesige en onaantasbare koekonne van hoogheiligheid maar net dat álle mense veronderstel is om te weet. Daarom kan sommige verwaande en beteweterige pinksterchristene op troontjies klim en maklik vingers begin uitsteek om links en regs te veroordeel. Almal gaan hel toe, behalwe die hoogheilige Geesgedoopte pinksterchristene! Maar hoogmoed as satansonde kom altyd voor die val. Die apostel Paulus het hard geswoeg om mense van *onkunde* te bevry met sy RGU-koninkryksevangelië van genade en versoening. Paulus wou nie hê dat heidene *onkundig* moes bly nie (Rm.1:13; 11:25; 1Kor.10:1; 2Kor.1:8; 2:11; 1Ts.4:13). En verbasend, hy noem hulle broeders, wat die Heilige en Regverdige Leidsman tot die lewe *in onwetendheid* verleen en gedood het (Hd.3:14-17). Tog het hulle *in hul onkunde* na die *onbekende God verlang*, en vir hom 'n altaar opgerig om hom te vereer (Hd.17:23). Nou het Paulus *empatiëse meelewing* met hulle *onkunde* omdat *hyself op 'n tyd onkundig was*. Vroeër was hy 'n lasteraar en 'n vervolger en 'n geweldenaar. Maar aan hom is *barmhartigheid bewys*, omdat hy dit *onwetend in ongeloof gedoen het* (1Tm.1:13). Inderdaad kan Christus saamvoel met die *onwetendes* en *dwalendes*, omdat hy self ook met *swakheid bevange* is (Heb.5:2).

Nogtans is 'n *voortdurende opsetlike onkunde* 'n probleem. Ook vyfjarige kinders groei later tot kundige volwassenes. Die mense in Noag se dae het egter 'n *moedswillige onkunde* geopenbaar, wat natuurlik hulle einde beteken het (2Pt.3:5). Voortdurende *moedswillige onkunde* kan verharde en verduisterde mense vervreem van God se lewe in die Gees (Ef.4:18). Daar is 'n *opsetlike sondiging teen die Gees tot die dood*, waarvoor daar géén offer of vergifnis is nie, en waarvoor dit nie help om te bid nie (Heb.10:26; 1Jh.5:16; Mt.12:32). En wat is hierdie sondiging teen die Heilige Gees? Dis 'n blote weiering deur mense om hulle lewens vir die Gees oop te maak as hy klop. Sodanige weierings kan die Gees *weerstaan* (Hd.7:51), totdat hy dermate bedroef is (Jes.63:10; Ef.4:30), dat hy later totaal uitgeblus is (1Ts.5:19), soos wat mense vuur met water uitblus. Daar is dus graderings van weerstand teen die Gees wat uiteindelik op 'n volkome verlies van die Gees kan uitloop. Hierdie graderings bewys dan ook die Gees se onbeskryflike genade en liefde om voortdurend aan te hou met werk, totdat hy finaal weggewys word. Die Gees mag herhaaldelik by lewensdeure klop. Maar as daar uiteindelik nie vir hom oopgemaak word nie, sal hy omdraai en weggaan om nooit weer na daardie lewens terug te keer nie. Dis inderdaad 'n klap in die gesig as huismense binne-in hulle huis is, en opsetlik weier om die deur oop te maak wanneer 'n vriend aanklop.

Daarom dat alles in die *evangeliestryd* gewerp moet word om minderbevoorregte mense wat nie behoorlike geleenthede gehad het om te hoor dat daar 'n Heilige Gees is nie, daaroor in te lig (Hd.19:1-10). Maar nadat *onkundiges* egter *behoorlik ingelig* is, is *die tyd van onkunde oorgesien*, omdat dit aan almal verkondig word dat hulle hul moet bekeer (Hd.17:30). Die onus en verantwoordelikheid om die *onkundiges in te lig*, lê egter by die *kundiges* wat wel beter weet. En as die *kundige beteweters* nie hulle RGU-verantwoordelikhede teenoor *onkundiges* nakom nie, sal die *onkundiges* se bloed aan hulle hande wees, en nie op die hoofde van die

onkundiges self nie. Esegïel (3:16-21) word as *wag* aangestel. As hy mense waarsku en hulle luister nie, sal hulle bloed op hulself wees. Maar as Esegïel hulle nie waarsku nie, sal daardie mense se bloed van Esegïel se hand geëis word. Dus kan beteweterige pinksterchristene genus van hulle hoogheilige troontjies afklim en soos Christus in die stof kom werk om die onkundiges te verlig! Dis juis aan *wederstrewige onkundiges* wat Esegïel verplig is om die Woord te verkondig (Eseg.3:1-9). Die gesondes het nie 'n geneesheer nodig nie, maar die ongesteldes. Daarom het Jesus Christus nie gekom om regverdiges te roep nie, maar sondaars tot bekering en lewe (Mt.9:12-13; Mk.2:17; Lk.5:31-32).

Tereg het ons met Haught saamgestem dat die bewyse en kentekens van religieusheid nie in die mate van geleerdheid of kennis van geloofsbelydenisse veranker is nie, maar in die mate van besorgdheid, of dan die dorsgraad om die Gees te ontmoet en 'n lewende kanaal of fontein vir die Gees te word. En *behoefes om te aanbid* is in essensie *latente aanbiddingspotensialiteite* wat natuurlikerwys in alle lewende mens ingebore is! Selfs afgodery is 'n bewys van hierdie *aangebore latente aanbiddingsdrang*. Iets of iemand groter móét aanbid word. My uiteensettings in hoofstuk 3 in verband met die historiese ontstaansteorieë van verskillende godsdienste en hulle verskillende geeskonsepte, bevestig die feit dat alle mense *natuurlike inherente maar sluimerende potensialiteite* besit om na die Gees te soek, en as geleenthede gebied word, soos Osborne dit stel, behoort daardie mense God dan opreg in en deur die Gees te aanbid.

De Surgy (1961:1) maak in sy boek: *The Mystery of Salvation* (1966) 'n sinvolle onderskeid tussen *mistisisme* en *mistiek*. Met *mistiese teologie* of *mistiese mense* word bedoel die *spirituele relasies* tussen mense en die Gees van God, veral in hulle verhewenere spirituele dimensies. Daar is byvoorbeeld sprake van *mistiese toestande en maniere* van groot mistici soos die heilige Bernard, Johannes van die kruis of Thérèse van Lisieux. Die bybel as 'n religieuse boek bevat duidelik 'n leer van die spirituele lewe. Dink aan die mistiese aksente van die ou-testamentiese profeet, Jeremia, die psalmdigter en Paulus van die nuwe testament, en die kontemplatiewe elemente in die Johanese evangelie (De Surgy 1966:1). Tog is dit nie heeltemal presies wat De Surgy met *mistiek* bedoel nie. Volgens die *New Standard Encyclopedia* (vol., 8., 1968:M-645) dui *mistisisme* in religie - *mutatis mutandis* - op 'n onmiddellike kennis van die teenwoordigheid van God se Gees, en 'n sin van direkte kontak met die Gees. Waar mense deelnemers word van die goddelike natuur, word God se Gees persoonlik ervaar. Sulke vorme van kommunikasie kan tot stand kom deur visioene of ekstases, of om tot sigself in te keer deur mediterings in die RGU-speelruimtes en werkwydtes van die Gees. Sommige religieuse mistici het filosofiese panteïsme aangeneem. Mistisisme kom voor in christendom, judaïsme en in alle ander hoofreligieë.

Vir De Surgy is *mistiek* en *mistisisme* twee kante van dieselfde medalje, nie geskeie nie, maar wel onderskeie. As De Surgy sê dat iemand misties is, bedoel hy mense wat gevul is met ideale wat hulle laat ageer, en wat hulle dra in al hulle ondernemings. 'n RGU-mistiek is nog meer verfynd. Mense met *mistiese belewenisse* is gevul met eksplisiete drywende én implisiete sluimerende ideale, waardeur hulle op spirituele én fisiese wyses ageer én reageer op die misterieushede én openbarende realiserings van die Gees. Sulke mistiese ingesteldhede ondersteun mistiese mense nie net in hulle religieuse lewensverhoudings nie, maar ook in al hulle alledaagse praktiese ondernemings in samelewingsverbande. In kort beteken dit dat sulke mistiese mense radikale en gedifferensieerde maar saamgevatte universumgerigte perspektiewe het van God en mense, van die wêreld en van die geskiedenis, sowel as van die ganse universum van God. Natuurlik kan mense bekrompe, belemmerende en inperkende mistiese brille dra. So kan iemand 'n nazi-mistiek hê, dit wil sê, 'n ideologiese siening gebaseer op die beginsel van oorheersing deur 'n spesifieke rassegroep, wat die aanhangers daarvan beweeg om daardie oorheersing in die alledaagse praktyk te konstitueer en te implementeer. 'n Marxistiese mistiek is 'n materialistiese ideologie oftewel perspektief van die wêreld en die geskiedenis waar die evolusie daarvan werklike toewyding aan klasse inspireer. 'n RGU-Godsrykmistiek is 'n saamgevatte RGU-siening van God, mens en wêreld, waarvan die destinasie geïnspireer word deur begenadigde lewe wat oorgesit kan word in ewige lewe. Die effekte van 'n Godsrykmistiek is duidelik sigbaar in die kerkgeskiedenis. Dit alleen kan verklaar waarom martelare vir Christus sal sterf, waarom sendelinge feitlik alles sal prysgee om die evangelie te verkondig, waarom priesters en

sendelinge alle menslike voorregte in familieverbande sal opoffer om in 'n sogenaamde voller mate dienste aan God te verrig ten behoeve van sy medemense. Aldus kan *mistiek gedefinieer* word as 'n *visioenêre RGU-perspektief van God*, van God se *RGU-Godsrykmensdom*, en van God se *RGU-universum in samehang met alle historiese fase* daarvan, wat mense *spiritueel én fisies inspireer om te ageer én te reageer op insette vanuit die misterieuse en gemanifesteerde RGU-dieptes van die Gees*, om *sodoende rigting aan hulle spirituele en alledaagse aksies én reaksies te gee*. So 'n **RGU-Godsrykmistiek** het verskeie belangrike kenmerke: (1) Dit het allereers betrekking op *die Gees se mistiek en universum*, (2) dit het *radikale implikasies* vir mense se beskouings oor Gees, mens en universum, (3) dit lê sterk klem op die *absolute eenheid-in-verskeidenheid* van God se RGU-universum, (4) dit verteenwoordig 'n *universele skopus met 'n duidelike universumgerigtheid*, (5) dit is *gepneumatologiseer en dinamies*, en (6) dit het *gedifferensieerde maar geïntegreerde repurkussies* vir die lewe. So 'n mistiek voorsien 'n RGU-visie van God se ganse universum wat mense bewus maak van hulle plek in God se RGU-universum en hulle RGU-solidariteit met die ganse RGU-mensdom as 'n geheel. Hierin voorsien dit iets soos die ondersteunende hulpmiddels wat wetenskaplikes vind in hulle laboratoriums, of wat werkers in hulle werksgebiede bystaan, veral die verdere feit om te weet dat hulle aanwesighede, werke en arbeid sinvol, waardevol en bruikbaar is in die teorie en praktyk van hulle alledaagse en spirituele leefwêreld. Sodanige mistiek sluit ook 'n RGU-visie in van die geskiedenis, en van die wêreld wat voortdurend aan die beweeg is. Hierdie dinamiese RGU-siening van dinge en gebeurtenisse help mense om die bydraes wat gemaak kan word tot die ontwikkeling van die geskiedenis en die toekoms van God se universum op alle vlakke van dood en van bestaan: dit wil sê, materieel en spiritueel, stoflik en onstoflik, sienlik en onsienlik, tasbaar en onaantasbaar, te erken, te waardeer, en in alledaagse lewensbestaanwyse prakties in werking te stel. En laastens impliseer 'n RGU-Godsrykmistiek 'n RGU-visie wat RGU-aksies inspireer en rig, maar ook RGU-rusperiodes voorsien. Mistiese mense is in 'n RGU-konteks per definisie, tegelyk aktiewe én rustende mense - nes hulle instandhoudende Gees wat periodiek tot ruste kom na siklusse van aktiewe skeppings (Gn.1:2; 2:2). Waar daar egter nie RGU-perspektiewe van 'n allesomvattende holistiese universumgerigtheid bestaan nie, of waar daar beperkende beskouings van God se ganse universum is, wat elitistiese eksklusiwiteit bevat en nie die volle totaliteit van alle lewens en aksies van mense in samelewingsverbande akkommodeer nie, kan daar miskien net van *teorieë, opinies en sienswyse* sprake wees, maar miskien nie van *mistiek* nie (De Surgy 1966:1-3). 'n RGU-Godsrykmistiek is dus 'n alomvattende holistiese universumgerigte mistiek!

En tereg is daar volgens De Surgy ook so 'n mistiek in die bybel. In die ou testament is hierdie mistiek op **beloftes** gebaseer. Abraham kry 'n mistiese vergesig. As gevolg van sy *geloof* in God se **belofte** sit hy af na 'n onbekende land (Gn. 13:1-4). Abraham het dus 'n *geloofsvolle verwagting* in God se **beloftevervulling**. So het die profete geworstel in die geloof dat Jahweh die geskiedenis na 'n vaste doel sou neem. Israel behou hulle *geloof en hoop* in Jahweh se **beloftes**, en in die feit dat hulle *draers* van sy **beloftes** is (Ps.95:7). Hoewel die ou-testamentiese mistiek op **beloftes** gebaseer is, is dit **beloftes** wat herhaaldelik in die toekoms vervul sou word. Maar in die nuwe testament kom hierdie mistiek tot volle openbaring en realisering in die **beloofde persoon van Jesus Christus**. Hy het volgens die **beloftes** van die ou-testamentiese mistiek gekom en daardie **beloftes** *volkome vervul en gerealiseer*, ook toe hy die *Godsryk* op aarde volgens hierdie **beloftes** gefundeer het, en dan ook volgens dieselfde **beloftes** *weer sal terugkom* om die Godsryk nog weer eens te kom realiseer. In en deur die Gees van Jesus Christus is een van die Godsryk se openbarings in die verlede gerealiseer. Daarom bied die bybel as een van God se openbaringsmiddels, nou aan alle mense 'n mistiese RGU-Godsrykvisie van God se universum, wat hulle kan inspireer en kan rig tot onafskeidelike ineengestremde aksies op alle alledaagse en ongewone lewensterreine. Hierdie mistiek word feitlik op elke nuwe-testamentiese bladsy van die bybel gesien. Presies net dit is Petrus se proklamasie op die pinsterdag, met die koms van die Gees by wyse van een van sy uitstortende Geesdope volgens die ou-testamentiese **mistiese beloftes** (Eseg. 36:25-27; Joël 2:28-31), naamlik *Geesuitstortings op alle vlees en die heil van die hele wêreld* in en deur die krag van die Gees se teenwoordigheid in Jesus se dood en opstanding - soos onder andere ook versinnebeeld in die *waterdoop* (Rm.6:1-4) - as tipe van

herhaalde Geesdope waardeur alle mense deur één Gees in die globale RGU-Godsrykliggaam van God ingedoop behoort te word. En daarmee saam gaan 'n RGU-uitnodiging om in solidariteit met alle mense van die wêreld in daardie mistiese RGU-heil van God deur sy Gees in die universum betrokke te raak (Hd. 2:14-40). Ook Johannes (1:1-18) se aankondiging van die aankoms van die ewige woord van God *vir alle mense*, impliseer 'n globalistiese RGU-visie van genade, heil, herstelling, verlossing, genesing, vernuwung en instandhouding van God se hêle universum in en deur die RGU-kragte van die Gees (Ef.1:2-10; Kol.1:18-20). Dis dieselfde globalistiese RGU-koninkryksboodskap van die boek Openbaring aan vervolgte, beangste en mistroostige mense in hulle alledaagse benouende leefwêreld. Sulke globalistiese RGU-beskouings van God, mens en universum, is sekerlik 'n mistiese perspektief wat universumgerigte momentums en rigtings gee aan gevarieerde menslike aktiwiteite en onaktiewe traaghede wat in en deur die kragte van die Gees gestimuleer en in stand gehou word. Dit bring daarmee saam oproepe tot lewensveranderende bekerings én konkrete prakserings daarvan in RGU-solidariteit met alle mense, alle religieë, en alle kerke, binne die allesinsluitende holisties-geïntegreerde omvang van die Godsryk. Dit onderhou die deursettingsvermoëns van verontregdes, vervolgte, verdruktes én van moediges in globalistiese solidariteit met die ganse mensdom, en vereis die *samewerking van alle menslike wesens* - dit is die ewige lewe *vir alle mense* in Johanese sin (De Surgy 1966:3-5). Vir 'n verdere beskrywing van so 'n kosmologiese mistiek in Pauliniese terme vergelyk De Surgy (1966:5-9). Die feit waarop hierdie navorser klem wil lê in De Surgy se uiteensetting van mistiek, is nie net die *samevloeiende globalistiese omvang* daarvan nie, maar veral ook die *beloftekarakter* daarvan, wat uiters relevant is vir konneksies tussen sy gedagtes en dié van 'n nuwe RGU-geesdoopmodel, geskoei op 'n *tripel-bbb formule*.

Die eerste 'b' van die *tripel-bbb* formule, staan vir *behoeftes*, die tweede 'b' dui op *beloftes*, en die derde 'b' spreek van *Geesbaptos*. Vir elke *behoefte* in God se universum, is daar Geesgegewe *beloftes* van ontelbare *behoeftevervullings*. Dit vind plaas deur die toepassing van die derde 'b' se *baptos* oftewel menigvuldige *Geesdope*. Die manier waarop hierdie *belofte behoeftebevreëdigings* dus vervul word aan al die gedifferensieerde individue, groepe, gemeenskapsamelewings in God se ganse universum, is deur relevante *oorkledende* RGU-*baptos* deur die Gees. Die woord *Gees-bapto* is my eie munting, en is bloot afgelei van die griekse *baptizo* vir die engelse: *baptize*, en die afrikaanse: *doop*. Maar as die begrip *Geesbaptos* vreemd klink, kan dit ter wille van die beter verstaan van die begrip, vervang word met enige ander ekwivalente konsep - soos byvoorbeeld: *Gees-dope*. Die messias wat by uitstek die *Doper in en met die Gees* is, gee tereg *beloftes* van rus én krag, van heil én genesing, én van triomf aan swakkes, vermoeides, siekes, verdruktes en strydendes (Mt.11:27; Hd. 1:8 e.a.). Dorstiges se verskillende dorste sal geles word (Jh. 7:38-39). Verskillende behoeftes om aanbiddingsvoorwerpe te hê, word gewaarborg deur die Gees se ontmoetingsbeloftes, en volvoer deur die Gees se kragtige, lewendgewende en multidimensionele universumgerigte *Geesdope* (*Geesbaptos*). Maar omdat mense se verskillende *behoeftes* relatief is en tydruimtelik uiteenlopend kan verskil, sal ook die tye én maniere van *behoeftevervullings* relatief wees en nie altyd rigied op stereotipiese wyses afgeforseer kan word nie. Abraham Maslow (1950:11-34, 1955, 1956, 1962, 1964, 1966, 1967) se *humanistiese self-aktualiseringsteorie van persoonlikheid* saam met sy integrerende hiërargiese konsep van motiverende behoeftebevreëdigings, kan in aangepaste vorme miskien 'n nuttige wysgerig-psigies-wetenskaplike instrument wees om alle soorte van behoeftebepalings van mense in 'n RGU-model mee te help bepaal en monitor (Hjelle en Ziegler 1976: 249-283).

Die primaat van menslike kreatiwiteit is miskien die mees betekenisvolle konsep van humanistiese psigologie. Maslow (1950) was een van die eerstes wat die aandag gevestig het op die feit dat die mees universele eienskap van alle mense hulle kreatiwiteit is. Hy beskryf dit as 'n fundamentele eienskap wat algemeen is tot menslike natuur. Maslow (1970) beskou tereg *kreatiwiteit* as 'n *potensialiteit in alle mense by geboorte* (Hjelle en Ziegler 1976:255).

'n Ander hoofmoment is Maslow se *hiërargiese teorie van motivering* wat menslike *behoeftemotiverings* skets in terme van 'n stygende hiërargie van prioriteit of potensie. Laere meer basiese behoeftes in die hiërargie moet bevredig word voordat hoër vlak behoeftes na vore kom as dominante energiegewende kragte in menslike

gedrag. In rangorde van hulle potensie is Maslow se hiërargie van menslike behoeftes: (1) fisiologies, (2) sekuriteit, (3) om te behoort en liefgehe te wees, (4) selfagting, en (5) self-aktualisering. Die humanistiese aard van Maslow se teorie word opgesom in mense se eie selfaktualiserings van hulle verskillende behoeftevlakke, of dan die hoogste vervulling van die self. Vergelyk Maslow se skematiese piramide van sy behoeftehiërargie in Hjelle en Ziegler (1976:283).

Met behulp van bestuivende insigte vanuit Maslow se behoeftehiërargie kan my eie RGU-trippel-bbb-formule van pneumatologiese behoeftevervullings vrugbaar beïnvloed word. Maar 'n RGU-model sou graag nog 'n verdere oorkoepelende RGU-Geesdimensie by Maslow se behoefte-hiërargie daar wou stel, naamlik 'n radikale en gedifferensieerde universumgerigte dimensie, waar alle mense in en deur die Gees en dié se kragtige oorkledende brandpuntope bekragtig én bemagtig word om hulleself beter te aktualiseer. Want tereg sê Paulus dat mense tot alles in staat is deur Christus se Gees wat hulle die krag gee (Flp.4:13). Sonder die hulp van Christus se Gees is die hêle universum van God magteloos - dis soos 'n elektriese gloeilamp sonder elektrisiteit (Jh.15:5). Christus blaas sy Gees oor en in mense (Jh.20:22), en beloof dat hulle daarmee saam **krag** sal ontvang wanneer die Heilige Gees (oorkledend) óór hulle kom (Hd.1:8).

Soos reeds gemeld, is Lederle se integratiewe Geesdoopmodel 'n skitterende gedagte behalwe dat sy idee vir 'n RGU-model nog gans té smal is. Indien 'n integratiewe model gebruik word behoort dit die hêle universum van God in totaliteit in te sluit, want die Gees het nie net hierdie totaliteit geskep nie, maar hou dit ook voortdurend oorkledend in stand, want Hy is die Here, die Skepper, die Priester en die Profeet daarvan! 'n Mens kan hierdie totale kosmologiese instandhouding amper beskou as *voortdurende permanente oorkledende universumgerigte dompelings of dore van God se hele universum in en deur die Gees van God*. Die Gees moet die skepping voortdurend *onderdompelend en oorkoepelend* met warm vlerke van liefde én lewe omhels. Dis heil vir die hele wêreld (Bosch 1979). Die Gees van liefde wil die hêle universum nuutmaak en red (Gaybba 1987). Die Gees se *teleologiese* of doelwitbereikende, sowel as sy *eskatologiese* oogmerke, is God se goeie *bedoelings (telos én eschatos)* met die skepping: *heil in totaliteit*. Die kruis met betrekking tot elke greintjie van menslike lewe wat deur die Gees ook tot die ewige lewe opgewek word, setel in die aangebore **latente potensiaal** in alle mense om dit in en deur die krag van die Gees sêlf te laat aktualiseer. As die Gees die misterieuse dieptes van God se goeie bedoelinge met sy universum ondersoek, ken en kan laat aktualiseer (1Kor.2:10-12), hoeveel te meer sal die Gees dan nie die hunkerende dieptes van menselewens kan peil, en hulle bekragtig en bemagtig om dit sêlf te aktualiseer nie?

Binne 'n RGU-konteks van **latente potensiale** in mense tot selfaktualiserings in en deur die krag van die Gees, keer ons nou terug na 'n RGU-pneumatologie se **trippel-bbb-Geesdoopformule**. En om my **trippel-bbb-Geesdoopformule** beter te verstaan, gaan ek terug na my bespreking oor Johannes 7:39 se interessante uitspraak dat die Gees op 'n spesifieke stadium in die nuwe-testamentiese tyd, nog nie daar was nie. Teen die agtergrond van 'n *skynbare afwesigheid van die Gees* iewers in die nuwe testament, neem ons israel en hulle alledaagse leefwêreld as 'n prototipe van die ganse RGU-Godsrykmensheid binne die totale omvang van God se RGU-universum. In israel se geskiedenis kom 'n ongeskrewe **trippel-bbb-formule** in werking: 'n formule saamgestel uit '**beloftes**', '**behoefte**' en '**baptos**'. Dink aan God se **Geesuitstortingsbeloftes, populasiebeloftes, landsbeloftes en besnydenisbeloftes** aan israel. Al hierdie beloftes deur die Gees aan israel was van tyd tot tyd gedeeltelik vervul, en word selfs vandag nog vervul, en tog is dit nog nie volledig uitvervul nie. En slegs by enkele van die **Geesdoopbeloftes** se voorlopige en proleptiese of vooruitgrypende vervullings in die nuwe testament, was *glossolalie* een van die toevallige bestanddele van daardie beloftevervullings. Selfs die fisiese besnydenis as voorspel tot 'n geestelike besnydenis is alreeds herhaaldelik vervul, word nog steeds vervul, en is ook nog nie uitvervul nie. Nie *glossolalie* nie, maar kragtige Geesdore wat op verskillende maniere kan plaasvind, is as Geesdore sigself tekens dat israeliete as mense - inkluis alle ander mense, se lewens deur die Gees besny is, en dat hulle voor God deur die Gees as besnedenes beskou word (Schoonenberg 1966:16-17). Die teken is nie *glossolalie* nie, maar **diep-besnydende** lewensveranderinge. En hoe vind hierdie lewensveranderende

besnydenisse plaas? Dit vind plaas in en deur die krag van die Gees wat liefde in *lewens uitstort* (Rm.5:5). 'n Liefde vir God, vir álte mense, en vir God se universum, is die kenmerk van *diepsnydende lewensveranderende Geesdope* - dís die grootste gebod (Mk.12:30)!

Ingevolge Jeremia 31 en Esegíel 36 *beloof* God 'n *nuwe Gees* (-*bapto*) wat in nuwe lewens diepsnydende lewenstransformerende kragte sal ontketen, omdat israël en alle ander mense 'n geweldige *behoefte* daaraan het. Maar het die Gees dan oud geword, dat daar nou 'n *nuwe Gees* moet kom? Is dié beloofde Gees werklik 'n *nuwe Gees*? Natuurlik nie! Wat is dan die teologiese betekenis van hierdie *nuwe Gees*? Dit kom presies ooreen met Johannes 7:39 se Gees wat nog nie daar was nie. En tog is dieselfde Gees van alle ewigheid af al daar. Dié Gees kan nie oud word of stagneer nie, dié Gees is nie afwesig nie, al lyk dit vir mense so. Dié Gees is tog van die begin af al daar én ook in israël en in álle ander volkere se midde. Wie het regdeur israël se hêle geskiedenis al die wonderwerke in israël se midde gedoen? Die Gees (Gl.3:5)! Maar dít het die Gees gedoen deur middel van voortdurende nuwe werkings en oorkledende doopsuitstortings van die Gees. Inderdaad was dít elke keer *nuwe Geesdoo-werkinge* deur die Gees, telkens unieke kraaknuwe oorkledende Geesteenwoordighede soos dít nog nóóit tevore teenwoordig of werkend onder israël was nie. Só was die Gees nog nie voorheen oorkledend oor én in israël en alle ander volkere werkend teenwoordig nie. Dís voorwaar telkens soos 'n *nuwe Gees*, 'n *nuwe lewe*, 'n *nuwe verbond* (-*sbelofte*). Dié Gees maak voortdurend áltyd nuut deur herhaalde nuwe skeppende én herskeppende RGU-Geesdope (Noordmans 1934). Dié Gees is altyd voortdurend besig om ou vervalde lewens op te wek, te herstel, heel (heil) te maak én heilig te maak. Die Gees hét gewerk, is besig om elke oomblik nog steeds opnuut te werk soos nog nooit tevore, én sal altyd nog weer uniek opnuut werk (Heb.13:8).

Voordat daar oor verdere teologiese en praktiese implikasies van 'n *tripel-bbb Geesdooformule* besin word, net eers 'n konsentrasie op die reeds bespreekte *belofte-aspek* van die eerste 'b' in hierdie *trippel-bbb formule*, in aansluiting by enkele opmerkings oor *bybelse profesieë en die vervullings daarvan*. Dís presies net hier waar veral die 'R' van die veelgebruikte RGU-kortbegrip, op die voorgrond kom. In die afkorting staan die 'R' vir *Radikale*. In die ou testament is daar wel *profetiese beloftes* oor *uitstortings van die Heilige Gees*. Sekerlik is die Heilige Gees alreeds herhaaldelik uitgestort. Maar hoe word *profetiese beloftes* van die bybel vervul? Om hierdie vraag te beantwoord, is dít belangrik om te weet dat die *vervullings van profesieë radikaal* verskil van *voorspellings* wat uitkom. Profetiese beloftevervullings is meermalig, en voorspellingsvervullings is eenmalig. Profesieë word herhaaldelik vervul, terwyl voorspellings net eenmaal uitkom. 'n Voorspelling dat daar op 'n spesifieke dag in 'n spesifieke wêrelddeel 'n groot aarbewing sal wees, kan tog nie herhaaldelik vervul word nie. Die oomblik wat daardie voorspelling bewaarheid word, is dít volkome en klaar *uitvervul*. Só is dít nie met profesieë nie, hulle het 'n *herhalingskarakter*. Waar eenmalige voorspellingsvervullings slegs beperkte waardes en invloede op die geskiedenis van God se universum het, kan herhaalbare profetiese beloftevervullings ingrypende invloede op die universumgeskiedenis hê. Die Gees se beloftes van die uittoeg word die eerste keer vervul as die Gees sy mense uit egipte uitlei. Maar eeue later is daar vir dieselfde mense 'n *nuwe* en veel heerliker uittoeg deur die krag van die Gees vanuit babilon. En weer word dieselfde uittoegprofesie op 'n ander *heel nuwe* en nog veel heerliker en ryker wyse vervul wanneer Jesus as baba uit egipte terugkom. Dieselfde geld vir ander profesieë oor byvoorbeeld die dag van die Here, en die uitstortings van die Heilige Gees. Gebrek aan skryfruimte belet my ongelukkig om dít verder te bespreek. Ewenwel, teenoor die geslotenheid van voorspellingsvervullings, staan die openheid van die profesieë se beloftevervullings, wat altoos groter, heerliker, ryker en verrassender vervul kan word. Só bring die Gees voortdurend *nuwe* dinge en *nuwe* geesdope! Só was die Gees nog nie voorheen in ander vervullings aan die werk nie. Elke vervulling van die Gees se Geesdoo-beloftes is totaal en *radikaal nuut*! (König 1985:246-252).

Kyk na die *tripel-bbb-formule* in die voortdurende en herhaalde *nuutheid* van die Gees! In talle situasies van *ontelbare behoefthede*, kom die Gees se onwrikbare *beloftes* om herhaaldelik met *nuwe oorkledende wolk-baptos* al heerlikerwordende en ryker behoeftevervullings op 'n universumgerigte wyse te openbaar en te realiseer. Nog lank vóór die pinksterdag se heerlike nuwe Geesdoo, skep die Gees álles en álmal in die begin

deur soos 'n duif daaroorheen te sweef om nuwe RGU-inkubasiekragte van skeppings, herskeppings en transformasies oor 'n ou chaotiese orde uit te stort (Gn.1). Dieselfde Gees as Skepper, werk telkens opnuut voort. Toe die sondvloed se verwoestende storms alles weer in chaos dompel, is daar weer 'n nuwe Gees-duif in en op die ark, wat later sweef oor die vloede rondom Noag. Dié duif kom terug met 'n groen takkie van nuwe lewe. Dis die duif van die Heilige Gees. Daarna opereer hierdie eerste Gees aanhoudend met nuwe werkinge in en onder sy mense in hulle ganse aardse geskiedenis. In die *uittog* is die Gees se mense *opnuut onder beskuttende oorkledende doopsvleuels*, gedoop in 'n oorkledende wolk wat hulle konstant volg oral waar hulle ook al heengaan in hulle *deurtag* deur woestyne, en in hulle *intog* in 'n beloofde land (1Kr. 10:1-3).

Maar wat van die bekende Geesdoopuitstorting op die pinksterdag? Gewis was dit nie die eerste en ook nie die laaste oorkledende Geesdoop van mense nie. Was Simson nie alreeds in die ou-testamentiese tyd oorkledend met die Gees gedoop toe die Gees oor hom vaardig geword het om wonderwerke te verrig nie? In watter krag het die profete geprofeteer, behalwe in die krag van die Gees wat gereeld en periodiek baptisties oor hulle gekom het? Was Johannes die Doper van die nuwe testament nie alreeds as ongeborene binne in sy moeder met die Gees vervul nie? Wat 'n onverstaanbare nuwe Geesdoop! En wat van almal wat lank ná die pinksterdag óók Geesgedoop is? Natuurlik is die Gees nie ingehok nie. Tot selfs in die moderne en postmoderne tye is daar voortdurende getuienisse van charismatiese vernuwings in vele lewenskaders - té veel om op te noem. Vergelyk die besprekings hieroor in die res van my proefskrif.

Wat meer is, selfs die nuwe-testamentiese Geesdoopbedeling begin nie werklik eers op die pinksterdag nie. Jesus was sêlf nog vóór die pinksterdag met die Gees vervul, soos gekonstateer deur 'n duif wat oorkledend op hom kom sit het. En ook alreeds nog vóór die pinksterdag, *blaas* Jesus Christus óór sy dissipels om die Geesbeeld van die *wind* wat waai waar hy wil, te bevestig, toe hy sê dat hulle die Heilige Gees moet ontvang. Het hulle toe die Heilige Gees daardie selfde dag ontvang? Omdat hulle nie daardie dag tale gepraat het nie, sal sommige pinkstermense sê dat hulle nie die Gees ontvang het nie. Dis om Christus en sy *Geesdoopbelofte* met teologiese spekulasies irrelevant te maak en uit te kanselleer. Dis gans ondenkbaar dat Jesus weens 'n intense wesenlike *behoefte* aan 'n nuwe aanrakende Geesdoop, so ver kan gaan om dit spesiaal te *beloof*, en dan boonop nog persoonlik sêlf hierdie beloofde Geesdoop (*bapto*) oorkledend oor hulle uit te blaas, en dan sowaar nie die Gees aan hulle gee nie. Volgens Jesus se *Geesdoopbelofte* móés dié mense aan wie hy dit *beloof* het, dit baie beslis ontvang het. Want hy is immers die Woord én die Waarheid, én as sulks is hy dan óók die Woord van Waarheid wat nie leuens propageer nie (Jh.14:6). En as dié Woord se woord, Gees en lewe is (Jh.3:63), dan het Jesus die Woord van Gees en lewe oorkledend oor daardie betrokke mense geblaas, en dan móés hulle die Gees op daardie dag ontvang het. James (1989:91-91) bevestig onomwonde dat die dissipels die Gees wel op daardie dag ontvang het. Nogtans moet hulle enkele dae later op pinksterdag weer opnuut dieselfde Gees ontvang, maar natuurlik op 'n *ander nuwe manier* soos wat dit nog nie voorheen by hulle aanwesig was nie.

Hier ontvang mense dus die Heilige Gees vóór die pinksterdag - sonder *glossolalie* as kenteken - nes Jesus Christus én Johannes die Doper, én vele andere die Gees sonder *tongespraak* as bewys ontvang het. En tog kom dieselfde Gees enkele dae daarna *wéér opnuut* oordompelend óór hulle. Dis net weer 'n ander nuwe oordekkende brandpuntneerslag of doping (*bapto*) van, en in, en met, die Gees. Die hele boek van Romeine is God se *beloftes* dat Hy mense deur sy Gees sal nuutmaak. Soms weens sonde, swakhede en ongeloof, twyfel mense in daardie *beloftes* en word die sondestryd soms té veel, want sonder die Gees en sy krag kan mense nie sinvol voortbestaan nie. Daarom benodig álle mense - nes Elia onder die besembos - periodieke aanvullende kragaandoenings, vars water en brood om die baalpriesters te oorwin. Alle mense is nes motorvoertuie wat gereeld by vulstasies moet volmaak. Iemand vra vir Moody waarom hy aan herhaalde Geesvullings glo, en hy sê omdat hy 'n kruik is wat lek! (Lederle 1983:154). Volgens die bybel is God nie net Gees nie, maar ook liefde: aldus die Gees van liefde (Gaybba 1987). En omdat God omgee vir sy ganse universum, word die Gees gegee as kragbron vir álles en álmal in God se RGU-universum, om daarin te wees, te beweeg en te leef (Hd.17:28). Só maak God dan van ou sondige mense, nuwe heilige mense, in en deur die krag van sy Gees. Dán het alle ou

dinge verbygegaan en álles en álmal het *nuut* geword (2Kor. 5:17-18).

Hierdie herhaalde oordekkende *baptistiese Geesoorkledende nuuthede* word heerlik geïllustreer in die reeds besproke reënbeeld van die herhaalde vlae reëns van die vroeë reëns én van die laat reëns. Die reëns kom nie net éénkeer eens en vir altyd nie. Dis 'n herhalingsproses. Die aarde benodig herhaalde oordekkende stortvloedende reëns. Hierdie dikwelse reëns wat deur die aarde ingedrink word is 'n seën van God (Heb.6:7). Die mens én God se RGU-universum benodig die holisties-geïntegreerde pneumatologiese oorgietende baptistiese neerslae vir tyd en ewigheid!

Nog een belangrike faset van 'n nuwe *RGU-Geesdoopmodel* voordat ons saamvat, is 'n *RGU-smartedompeling* as teken van herhaalde *geesdoopbelevensisse*. Sulke oorkledende Geesdompelings in smarte is beide fisies én spiritueel. Jesus Christus se eie Geesgewilde dompeling of doop in smarte in solidariteit met, en as teken dat die Gees op Hom is om die ganse mensdom van die wêreld te bedien (Lk.4:18-19), staan hier voorop as klassieke analogie vir die verskillende gestaltes van die Godsryk, waaronder die nuwe-testamentiese kerk ook fungeer. En was die martelare van alle eeue nie met Geeskragte oordekkend baptisies oorklee, en fisies sowel as spiritueel versterk totdat hulle hul asem triomfantlik in die krag van die Gees uitgeblaas het nie? Wat 'n *nuwe Geesdoop in smarte*! Wat 'n *nuwe Geesdoop* waarin mense as martelare sterf. Hier is nie *glossolalie* nie, maar *getrouheid, integriteit, geloof, deursettingsvermoë* en die *dood*, die verskillende tekens van mense se Geesdope met smarte in solidariteit met God se ganse skepping wat in smartlike barensnood is (Rm.6:18-23). Is dit die Gees met 'n Geesdoop tot die dood? Gewis ja, só was die Gees nog nooit voorheen daar nie! Dis uniek, dis nuut, dis ryk, dis heerlik. Bowendien, sulke oorkledende Geesdompelings in smarte is nie net fisies nie, maar ook spiritueel. Dis weer 'n totaal nuwe Geesdoopspiritualiteit tot die dood. Daarom kon Paulus sê, dat of ons fisies lewe en of ons sterwe, ons behoort aan die Here, ja, ons behoort aan daardie Here wat die Gees is (Rm.14:8; 2Kor. 3:17). Paulus wêet dat medemense in mekaar se lewens deel om spiritueel saam met mekaar te lewe én saam te sterwe (2Kor. 7:3). Daarom sterwe Paulus spiritueel dag vir dag deur die krag van die Gees (1Kor.15:31), want as mense spiritueel saam met Christus gesterf het, sal hulle ook spiritueel saam met hom lewe (2Tm. 2:11). Wat 'n paradoks: mense moet spiritueel sterf, om spiritueel te kan lewe. Natuurlik ja: mense moet hulle eie mensgemaakte religieuse spiritualiteite afsterf, sodat hulle deur die Gees se Godgegewe RGU-spiritualiteit tot die ewige lewe opgewek kan word. Een van die min persone wat van 'n *smartedoop* melding maak, is Maynard James (1965:74e.v.). Hy wys op drie dore waarby Jesus Christus betrokke was: (1) 'n waterdoop (Mt.3:11), 'n Geesdoop (Mt.3:11), en (3) 'n smartedoop (Lk.12:50). Die Psalmsdigter ken hierdie groot smartedompeling wat oor hom gekom het in die vorm van hoog deinende branders en golwe wat oordekkend en toevouend baptisies oor hom heengegaan het (Ps. 42:8). Beprowings en smarte word dikwels uitgedruk as ervarings in diep waters (Ps. 42:8; 124:4-5; Jes. 43:2) (Möller 1951:95).

Net soos wat Jesus Christus se *smartedoop* op sy *Geesdoop* gevolg het, reken James dat hierdie indompeling in smarte vir elke gelowige dui op 'n misterieuse heiligingsproses wat na 'n persoonlike pinksterervaring kom. Natuurlik kan sulke smartedompelings deur die Gees, omgeskakel word in spirituele reinigingsprosesse. In 'n RGU-Geesdoopmodel is dit egter nog veel meer as net verfynde gesuiwerde spiritualiteite. 'n RGU-Geesdoopmodel wil hierdie *smartedoop* verdermeer óók in die konkrete lewens van mense toepasbaar maak. Aldus kan Jesus se Geesdompelings in smarte ook beskou word as fisiese én spirituele *Geesdooptekens* van Christus se nuwe konstituering van die ewige Godsryk, saam met RGU-Godsryksmense wat in kollektiewe samehang deur opofferende liefdesgemeenskap in solidariteit met die smarte en leed van die ganse mensdom empaties meeleeft. Solidariteitsdeelname aan hierdie smartedompelings deur die Gees, rym met De Surgy (1966:1-8) se reeds bespreekte kosmiese mistieke perspektief van *heil vir die hêle wêreld* in terme waarvan mense met so 'n mistiek letterlik én figuurlik álles sal opoffer ter wille van so 'n drywende RGU-Godsrykmistiek. Kyk Bosch se sendingteologiese boek: *Heil vir die Wêreld* (1979).

Tereg bied Gutierrez (1987:95-105; 1988:162-171) dan ook deeglike besprekings van bevrydingsteologiese bekerings as voorvereiste vir solidariteit met die armes van die wêreld. Om hierdie *geïnkarneerde smarte*

dompelings te kon ervaar, moes Jesus Christus homself eers ontledig en die heerlikheid van sy godsgestalte verlaat om die gestalte van 'n vernederde kneg aan te neem en gehoorsaam te word tot die dood van die kruis, voordat elke knie voor hom kon buig en erken dat hy die Here, die Priester en die Profeet van die heerlikheid is (Flp.2:5-11). Vir 'n volledige bespreking van hierdie selfontleding (*kenosis*) van Christus, vergelyk ES Williams (1953:27-43, vol.II). In hierdie leegmakende en baptisties-uitgietende *selfontleding* van Jesus Christus regoor die ganse universum van God, moes hy vanweë hierdie smartedoop in die dae van sy vlees, gebede en smeking met sterk geroep en tranes offer aan God wat hom uit die dood kon red en hom inderdaad dan ook verhoor het uit die angs (Heb.5:7). En al het die Gees hom te hulp gesnel, was hy nogtans verplig om die hele *via-dolorosa*-pad van smarte enduit te bewandel. Dié **smartedompelings** is nie halwe sake nie. En al was Jesus dan verplig om in sy *solidariteit met die mensdom* se smarte, pyn en leed, die Getsémané-smart te vat, en die kruis van pyn en smart geduldig te dra én ook te verdra, het die Gees hom bekragtig om die skande en die pyn van die **smartedoop** te verag (Heb.12:2). Dis juis hierdie **smartedoop** van Christus as een van sy *geïnkarnearde vernederings* in solidariteit met andere se pyne, lydings, vernederings, dehumaniserings, marginaliserings, onderdrukkings en dies meer, wat hom gehoorsaamheid geleer het uit wat hy gely het (Heb.5:8). Dis hierdie **smartedoop** van Jesus in en deur die krag van die Gees, en die feit dat hy in alle opsigte soos ander mense versoek was, wat van hom 'n waardige hoëpriester gemaak het om medelye met ander mense se swakhede te hê (Heb.4:14-15). En omdat Jesus self ook met swakhede bevange was (Heb.5:2), het hierdie **smartedoop** hom bekwaam gemaak om die reddende en verlossende Koning, Priester en Profeet van die ganse mensdom in God se RGU-universum te wees. Dis die Gees wat vir Jesus in sy *smartedompelings* bekragtig en bemagtig het. Dis die Gees wat op Jesus was, wat van hom 'n *Geesgesalfde* gemaak het. Dis die Gees wat vir Jesus gesalf het om die evangelie aan die armes te bring. Dis die salwende Gees wat hom gestuur het om mense wat verbryseld is te genees; om aan gevangenes vrylating te verkondig en aan blindes herstel van gesig; om mense wat gebroke is, te herstel en in vryheid weg te stuur; en die aangename jaar van die Here te verkondig (Jes. 61:1; Lk. 4:18; Sag. 11:16).

En aangesien leerlinge nie bo hulle leermeesters is nie, sal ook ons as koninkryksmense, binne én buite alle kerke, denominasies en godsdienste, bereid moet wees tot so 'n **smartedoop in solidariteit** met die vernederende smarte van die minderbevoorregtes! Ons moet nes Christus bereid wees dat die Vader se wil geskied wanneer ons Getsémanés en Golgotas naderkom. Slegs wanneer ons saam met hom in God se RGU-Godsryk ly, sal ons saam met hom priesters en profete wees, om saam met hom in die Godsryk te regeer. Mense wat ly, hoef nie daarvoor skaam te wees nie, want God word hierdeur verheerlik (1Pt.4:16). Want nadat mense vir kort tye gely het, word hulle volmaak bevestig, versterk en gegrondves (1Pt. 5:10). Daarom móét lydendes vasstaan in die geloof met dié wete, dat hulle deur baie verdrukkinge in die Godsryk ingaan (Hd.14:22). Die ligte verdrukking wat vir 'n tydperk is, bewerk 'n ewige gewig van heerlikheid (2Kor.4:17). Daarom moet lydendes in hulle **smartedompelings in solidariteit met alle ander lydendes**, geduldig wees in die verdrukking (Rm.12:12), want die verdrukking bewerk lydsaamheid (Rm.5:3). Hierdie **vrug van verdraagsaamheid** in die smartedoop, weens die *liefde* wat in die Geesdoop in mense se lewens *uitgestort* is (Rm.5:5), is een van die **tekens** (sáám met die moontlikheid van glossolalie) dat mense *werklik met God se Heilige Gees gedoop, omvou, oorkoepel en deurweek* is. En só word die **tripel-bbb-formule** van 'n RGU-Geesdoopmodel gerealiseer wanneer werklike én potensiele koninkryksmense se **liefdesbehoeftes** aan *soliderende betrokkenhede by God se RGU-universumheil*, vervul word deur God se Gees-**baptos** ooreenkomstig God se onbreekbare **beloftes** waardeur mense daartoe bekragtig en bemagtig word om sodanige solidariteits-uitlewings in die konkrete alledaagse lewensverhoudings binne alle moontlike samelewingsverbande prakties én teoreties te kan volvoer.

Die bybelse Geesdoop word in 'n streng sin aan alle mense beloof (Joël 2:28). Maar is die kosmiese skepping werklik hierby uitgesluit? Dis egter baie interessant hoe Paulus die val én opstanding van beide die eerste Adam én van die skepping onlosmaaklik aanmekeer koppel in Romeine 8:19-22. Die eerste Adam het geval en so ook die skepping aan die rietigheid (verganklikheid en die dood) onderwerp. Adam was aangestel

as koning van hierdie aardbol om dit te onderwerp en daaroor te heers (Gn.1:28). En as 'n koning in 'n stryd val, dan val sy hele ryk outomaties saam met hom in die stryd. Daarom is die skepping nie gewilliglik uit eie vrye wil aan die nietigheid onderworpe nie, maar ter wille van hom (Adam) wat dit weens sy eie val onderwerp het (Rm.8:20). Daarom is dit nou nie net die gevalle RGU-mensdom as die eersteling van die Gees, wat sug en wag op verlossing nie. Ook die skepping sug in barensnood en wag op die openbaarmaking van die kinders van God – wag met ander woorde om te sien wie die Geesvervuldes is (verse 19 en 22). Ook die skepping hoop om self vrygemaak te word van die slawerny van die verganklikheid tot die vryheid van die heerlijkheid van RGU-koninkryksmense in God se RGU-universum (vers 21). Hiervolgens deel hierdie universum dus saam met koninkryksmense in al die verrese ryksheerlikhede wat ook mense nog gaan ontvang.

En as 'n RGU-skepping in mitologiese en antropomorfistiese wyses kan sug, en in kraampyne van barensnood kan wag op RGU-verlossings deur die Gees, en ook nog vele voortbrengings van geboortes, dan kan die ganse RGU-universum van God sekerlik óók *oorkledend Geesgedoop* word en vreugdevol daarop manifesteer soos mense dit alreeds ontvang het regdeur die eeue, en ook op die pinksterdag. En as mense in hulle Geesdope kan juig en praat en profeteer, dan behoort ook die oseane en watervalle in lofaanbiddings te druis, en die riviere dreunend te juig, terwyl ook die bome swiepend en buigend hande behoort te klap (Ps.46:5; 93:3; 96:12; 98:8).

En as daar aan 'n *RGU-universum se moontlike Geesdompelings* gedink word, behoort besinnings daaroor gedoen te word in terme van die reeds bespreekte Geesdoopmetafore – soos die waterbeeld onder andere. En tog is daar ook letterlike waterdope in en vir die universum van God, wat in berekening gebring behoort te word. Volgens redelike betroubare hoor-sê inligting wat ek nie kon verifieer nie, is die universum nog lank nie klaar gegroei nie. Nogtans aanvaar ek dat dit baie naby aan korrek behoort te wees. Dié inligting beweer dat hierdie universum wat alreeds so ondenkbaar gróót is, nog steeds voortdurend elke aardjaar skeppend opswel en glo ongeveer een ligjaar groter word. Dis met een woord: verbysterend. Waar eindig alles dan? Dis soos 'n onvernietigbare ballon wat al groter en groter opgeblaas word. En die wonder van dit alles is, dat daar agter hierdie universum-balloon ook nog 'n opblaser staan wat die ballon beskuttend in sy oorkledende en toevouende hande hou. Hoe gróót is hierdie Skepper Gees-opblaser dan nie? Dis die rede waarom 'n onbekende liededigter in groot eerbied kon uitroep: *How Great Thou Art*. En tog is dit juis vir hierdie gróót Skepper-opblaser baie belangrik om hierdie steeds groterwordende universum voortdurend by wyse van *oorkledende Geesdoopdompelings* beskuttend in liefdevolle en genadige bewaring te hou. In die begin van Genesis 1 was dit die Gees wat, asof met vlerke, die eerste ou verwoeste aardbol met baptistiese RGU-kragte van skepping, herskepping en inkubasie omhels het. Tydens die groot sondvloed van Genesis 6 en 7, was dit nie net die aardbol nie, maar ook die ark van Noag wat letterlik oorvloedig en volkome ingedompel en met oordekkende watervloede gedoop was.

Tog is dit in 'n metaforiese sin baie interessant dat Paulus die *Woord van God* – nie die bybel nie – 'n **waterbad** noem (Ef.5:26). Hieruit kan afgelei word dat die kragtige skeppende, herskeppende en vernuwende *uitsprake van die God deur die Gees van sy Woord* dan as 'n **waterbad** beskou kan word. Dit impliseer voorts dat die *Geesgedrewe prediking van die Woord* 'n **waterbad** is waardeur en waarin die toehoorders dan gedompel of gedoop kan word. Dus is dit nie vreemd dat die *heidene die Geesdoop ontvang het terwyl Petrus nog besig was om die woord tot hulle te spreek nie* (Hd.10:48). Hulle is dus oordekkend beklee of gedoop met die **woord** wat tegelyk die **Gees** self én ook die **waterbad** is. Is dit dan vreemd dat God as Gees oor die duistere chaotiese skepping dekkend gesweef-broei het terwyl Hy sy kragtige skeppingswoord oorkledend daaroor uitgespreek het. En terwyl die Gees nog sy Woord gespreek het, word die skepping met die waterbad van die Woord oordekkend gedoop sodat daar warm lewendige lewe, ligte, plante, diere en mense voortgekóm het (Gn. 1-2). Wat 'n *radikale nuwe RGU-Geesdoop*!

Is dit nie juis op 'n *nuwe Geesdoop* wat ook die *skepping* wag nie? Gaybba (1987:31) stel dit duidelik en verwys ook na Romeine 8 in sy bespreking oor die Gees en die universum. Vir Gaybba sien sommige bybeltekste Christus se heil inderdaad uitgebrei tot die hele universum. Dis egter te wagte dat die Gees wat in Genesis 1:2 betrokke was ook hier 'n groot rol te speel het. Die nuwe testament het natuurlik relatief min te sê oor die hele

skepping se deelname in heil. Nietemin is Romeine 8:18-25 een so 'n plek waar die Gees se rol genoem word. Die hele skepping sug en is in barensnood en wag op die openbaarmaking van die kinders van God en die verlossing van die liggaam van die dood. Nie net die humaniteit nie, maar die hele skepping sal dus volgens hierdie teks deel in God se heil. Die mensdom se wêreld sal nie vernietig word nie, maar glorieryk getransformeer word. En dit sal die krag van die Heilige Gees wees wat dit sal doen. Volgens Paulus is die Geesteenwoordigheid slegs maar net die *eersteling van die Gees* (of eerste vrugte van die oes) van 'n volier glorie wat nog moet kom, 'n glorie waarin álles en álmal sal deel.

Hierdie voller glorie wat ek 'n globale RGU-Geesdoop vir die ganse kosmos beskou, word dan tereg ook deur Gaybba (1987:260-266) as 'n transformasie van die hêle skepping beskou. Die universum is die mens se omgewing en as sulks deel dit in die ganse mensdom se heiliging. Maar hierdie heiliging vind plaas slegs met die samewerking van menslike wesens, 'n saak wat die vraag oor die verwantskap tussen mense as christene en die strewe na 'n regverdige samelewing opper. Daar sal ook gekyk moet word na die bydrae van nie-christene tot die wêreld se heiliging. Want die Gees skep harmonie tussen humaniteit en dié se omgewing om dit te heilig.

Die hele fisiese universum en álles daarin: die fisiese lewende en nie-lewende aarde asook die sterre-dimensies én die kulturele strukture soos lande, stede, families, kulture, werksgemeenskappe, speelgemeenskappe, winkels, geboue, koerante, radionetwerke, reënings, skole, kerke, ensovoorts, is God se RGU-universum en die gánse mensdom se omgewing. Hierdie RGU-omgewing draai essensieel om álle mense van álle tye. Mense is liggaamlike wesens en nie engele wat ongelukkige gevangenes van 'n vreemde universum is nie. Daarom is heil van vroeg af reeds gesien as allesomvattende kenmerke van die ganse skepping. Dit was beskou as die restourasie van die paradys, die skepping van 'n nuwe universum, 'n nuwe omgewing vir die mensdom. Sonde het die mens se wêreld egter verander in 'n plek wat die mens se selfsug en sonde reflekteer en daarom vyandig teenoor die mens is as 'n plek wat dikwels frustreer en seermaak in die stryd om te oorleef, veral om gelukkig te leef. Selfsug wat sonde is, het mense van hulle godgegewe omgewings vervreem. Heil as die heelmakende oorbrugging van die effekte van sonde, behels die bewerking van harmonie wat moet bestaan tussen mense en hulle ganse samelewingsomgewings. Daarom bewerk die Gees nie net eenheid met God en met ander mense en innerlike harmonie nie, wat natuurlik alles uitloop op mense se transformasies tot verrese opgewekte lewens, maar ook harmonie wat behoort te bestaan tussen mense en hulle fisiese en spirituele omgewings, wat ook uitloop op omgewingstransformasies.

Wat in God se universum gebeur is slegs die kosmiese verlenging van 'n proses wat begin in die lewens van mense wie werklik én potensieel deel van die Godsryk is. Innerlike harmonie word verkry deur alle menslike fakulteite in diens van die liefde te plaas. En dis die Gees wat mense in staat stel om dit te doen. Hierdie bewerking van innerlike harmonie word gemanifesteer in die vrug en die praktiese uitlewings van die liefde. Mense se nuwe situasies is heilige koninkryks-opsette waarin werklike en potensiele koninkryksmense aan God behoort om sy liefde en waardes in praktiese dade uit te leef. Die skepping van innerlike én uiterlike harmonie, oftewel van heiligmaking, behels RGU-groeiprosesse wat nie alles meteens plaasvind nie. Dit vereis die samewerking van álmal en van álles in God se RGU-universum (Gaybba 1987:261).

Toegepas op mense se verwantskap met die allesomvattende universumgerigte omgewing, behoort die liefde wat álle samelewings skep, gereflekteer te word in konkrete sosio-kulturele strukture van álle samelewingsgemeenskappe. Hierdie transformerende liefde van die Gees moet deur álle mense se dade weerspieël word in uiterste belang van verskeidenheid-in-eenheid met álle ander mense, én met die res van God se RGU-universum. Die Gees se teenwoordigheid is daarom bedoel om ook uit te loop in vele transformasies van álle mense, volke, tale, kerke en godsdienste in hulle onderskeie samelewingsomgewings en -verbande. Geesteenwoordighede behoort te ontplooi in die die totaliteit van RGU-skeppings, herskeppings en vernuwings van álle omgewings waarin mense vrede en liefde kan ervaar, RGU-omgewings wat die feite reflekteer dat álle mense in God se RGU- Liefdes-Gees deel, RGU-omgewings wat daarom in holistiese totaliteit heilig is. Deur die hêle koninkryksmensdom te heilig, is die Gees tegelyk besig om dié mensdom se ontelbare omwêreld ook te

heilig (Rm.8:21). Maar nes met die koninkryksmense, is ook die RGU-skepping se heiliging 'n groeiproses wat nie meteens afgehandel is nie. En dis beslis nie net 'n teoretiese stelling nie. Die christendom behoort daarom, ongeag alle foute wat gemaak is, nogtans daarna streef om konkrete sosio-politieke, ekonomiese, teologiese, filosofiese, wetenskaplike, en vele ander veranderinge, ten beste vir die ganse RGU-wêreld van God bewerk te kry (Berkhof 1976:101-103; Gaybba 1987:261). Hierdie wêreld se groeiproses van heiligmaking kan beslis nie sonder die Gees en koninkryksmense se holisties-geïntegreerde samewerkings geskied nie. Daarom is dit ook groeiprosesse van heiligmaking wat nie sondige strukture tydens die groeiperiode volkome kan elimineer nie (Mt.13:24-30). Hierdie RGU-omgewings van mense is dan inderdaad *simul justus et peccator* (Gaybba 1987:261, 213-216). In sy boek: *Heil en Heilsweg* (1983), lewer König ook vrugbare insette: aardse heil in bonatuurlike beelde (pp. 6-15); gedifferensieerde heil (pp. 23-28); verheerliking en ewige lewe - 'n plus (pp. 28-36); vergoddeliking of deïfikasie, verbond en koninkryk (pp. 36-48); individuele en omvattende heil (pp. 53-62); wedergeboorte en nuwe skepping (pp. 132 e.v.); bekering - eenmaal én voortdurend, omvattend én konkreet (pp. 154 e.v.); heiligmaking - perfeksionisme, krisis én voortgang, sondelose volmaaktheid (pp. 172 e.v.); strukturele heiliging - God, kerk, strukture en geskiedenis (206 e.v.).

Die teologies-filosofiese nadenke oor die *alreeds* en *nog nie* fasette van die goddelike koninkryk se pneumatologiese transformasies in God se RGU-universum is hier van groot belang. Hoewel vele transformasieprosesse of wederoprigtings van alle dinge (Hd.3:21) *alreeds* meermale herhaaldelik van nuuts af begin is met verskillende komste van die Gees, is ryker, voller en heerliker openbarende en realiserende volvoerings daarvan *nog nie* ryker, heerliker en voller aangevul nie - want skynbaar behoort dit in die lig van die Gees se oneindige groothede en omvangrykhede, nóóit regtig voltooi te kan word nie. Toe Christus gesterf en deur die krag van die Gees uit die dood opgestaan het, het die wêreld se situasie ook gesterf en in 'n nuwe lewe opgestaan. En vandag is die wêreld *alreeds* besig om deur die Gees se teenwoordigheid geheilig te word. Die ewige lewe is *alreeds* deel van God se RGU-wêreld en sy RGU-eksistensie. Die transformasie van Christus se dooie liggaam was die begin van die transformasie van die dooie wêreld waarvan Christus se liggaam altyd deel was en altyd deel van sal bly. In 'n nuwe sin is Jesus Christus se opstanding en sy opstandingsliggaam nie net die aankondiging van 'n nuwe hemelse wêreld nie, maar *alreeds* die laat proleptiese inbraak in die geskape, maar sondegevalle wêreld, van 'n nuwe RGU-aarde en RGU-universum in en deur die kragte van die Gees. Dit is een van die redes waarom die verrese lewe wat deur die Gees ingelei is, waarlik die begin van die hiernoumaals en die hiernamaals is (Gaybba 1987:13-17, 262; König 1985:7, 9).

Maar soos met die individu, so ook met die wêreld as geheel, is voller, ryker en heerliker transformasies *nog nie* gerealiseer nie. Voller, ryker en heerliker realiserings sal eers in die toekoms plaasvind, want álle transformasieprosesse is *nog steeds* aan die gang - en sal skynbaar vir ewig aan die gang bly. Met werklike én potensiële koninkryksmense in volle samehang met die Gees se RGU-medewerkinge, kan God se RGU-wêreld sy volle glorie bereik deur skeppende, herskeppende en vernuwende aktes van die Gees, só magtig soos dié wat Christus se liggaam met die opstandingsdag tot ewige lewe opgewek en tot onverganklike onsterflikheid getransformeer het. Die detail van hierdie wêreld se toekoms lê egter buite die bestek van hierdie studie. Tog moet daarop gewys word dat die sogenaamde wêreldvoleinding, eintlik net verdere ryker en voller aanvullings is van verdere gepneumatologiseerde RGU-prosesse van nuwe skeppings, herskeppings, vernuwings en heiligings van God se RGU-universum. Dit beteken die voortdurende pneumatologisering van God se héle RGU-universum (Gaybba 1987:262; Berkhof 1976:108). Brunton (1969) gee uitvoerige grafiese beskrywings van ewigdurende antiteses van kosmologiese skeppende en herskeppende aktiwiteite, wat afgewissel word deur intermitterende rusperiodes en meegaande sinteses van die voortdurende evolusionerende wesenlikhede (being) en wordings (becoming) van die kosmos. Dis amper soos die ritmiese lewendgewende inasemings en uitasemings van alle lewende wesens.

Mense met hulle RGU-wêreld wag dus nog *steeds* op voller, ryker en heerliker ontplooiings van universumgerigte RGU-transformasies van dié wat *alreeds* begin is deur die Liefde in die midde van

koninkryksmense en van God se RGU-universum. So dikwels word gedink aan die wêreld asof dit in die eindtyd vir totale vernietiging bestem is. Maar dis slegs die sonde en die sondige deel van die wêreld wat vernietig sal word. Die wêreld self as fisiese entiteit sal getransformeer wees. En dán sal die wêreld van sonde gereinig wees. Dit sal wel deur 'n kataklisme gaan wat net so dramaties vir die universum sal wees as wat die dood en opstanding van Genesis 1 se aarde was, of soos wat die dood tans vir alle mense is. Maar soos daar vir mense nuwe RGU-opstandingsliggame is, sal daar ook vir God se RGU-wêreld een wees. Want in God se RGU-wêreld - soos in koninkryksmense - is die kiem van die ewige lewe, 'n liefde wat nie kan sterf of vernietig word nie, maar wat alle vorme van dood sal oorwin. Dis hierdie RGU-lewe van die Gees wat aan werklike én potensiele koninkryksmense, sowel as aan God se RGU-wêreld, hulle voller, ryker en heerliker glorieryke opstandings sal gee (Rm.8:21). Hoe dit presies sal lyk weet niemand nie (1Kor.2:9; 1Jh.3:2). Maar dit sal 'n transformasie wees wat net so volkome sal wees soos wat die transformasie van Christus se liggaam was. Versekerlik sal dit 'n RGU-wêreld wees waarin daar hoegenaamd geen struikelblokke sal wees tot die beoefening of ontvangs van liefde en om in totaliteit 'n holistiese verskeidenheid-in-éénheid in die Gees te wees nie.

Die Gees gee in potensiele en werklike koninkryksmense nie net die deugdes van geloof en liefde nie, maar ook van hoop (Rm.15:13). Alreeds besit hulle die vooruitgrypende pneumatologiese voorsake van daardie herskeppings, vernuwings en heiligings, wat later nog weer eens voller, ryker en heerliker moet kom. Die Gees stel koninkryksmense in staat, en ook om deur hulle die RGU-wêreld te laat glo en hoop op voller en ryker vervullings wat nog moet kom (Rm.8:18-25). Hierdie is nie 'n leë hoop wat nooit werklikheid sal word nie. Die belofte en hoop van koninkryksmense, is gebaseer op die dood en opstanding van Jesus Christus in en deur die krag van die Gees. Dié koninkrykshoop is *alreeds* 'n ferm onwrikbare proleptiese antisipasie op iets wat *nog nie* daar is nie, maar wat koninkryksmense op oortuigende wyses wêet, nog beslis vorentoe sal plaasvind. God se RGU-Godsrykmensdom se oortuigings berus op die waarborg wat hulle *alreeds* het in die dood en die opstanding van Jesus Christus en die herhaalde oorkledende baptistiese uitstortings van sy Gees op hulle RGU-universum. Daarom behoort God se koninkryksmensdom hierdie RGU-universum van God en sy aanhoudende getransformeerde verbeterings uiters ernstig op te neem. Meer nog, hulle wêet dat hulle pogings om God se RGU-wêreld te verbeter nie tot mislukking gedoem is nie. Want die Gees wat in daardie pogings werk is die waarborg van hulle suksesse - suksesse wat sal kom as verdere heerliker en ryker demonstrasies van die krag van God se liefde in en deur die Gees (Gaybba 1987:263). Dit bring ons by die verwantskap tussen die Godsryk en die strewe van koninkryksmense na regverdigder samelewings.

As God se koninkryksmensdom hierdie RGU-universum van God se getransformeerde RGU-verbeterings ernstig moet beskou, dan kan menslik geskepte omgewings wel sinvol groei tot soorte van RGU-omgewings, soos wat dit behoort te wees, maar dan slegs met die koninkryksmensdom se RGU-samewerkings met die Gees. Daarom, net soos wat dit deel is van koninkryksmense se radikale en gedifferensieerde roepinge om na RGU-heiligmakings te strewe, so is dit ook deel van daardie RGU-roepinge om geheiligde RGU-omgewings te vestig, en heilige en regverdige RGU-samelewings in God se RGU-wêreld daar te stel. Regverdige RGU-samelewings is gemeenskappe waarin daar regverdigheid vir alles én almal is. Dit is RGU-samelewings gebaseer op die waardes wat Jesus Christus gepredik het: om met andere mee te deel (Mt.25:35; Mk.10:17-22); om ook potensiele koninkryksmense meer as hulle eie sosio-politieke en ekonomiese statusse lief te hê (Lk.14:7-11), of meer lief te hê as hulle eie identiteitsgroepe (Mt.5:43-44; Lk.10:29-37); om andere te dien (Mk.10:42-44). Dit is RGU-samelewings wat RGU-omgewings skep waarin alles en almal as vervulde koninkrykswesens gelukkig kan wees (Gaybba 1987:263; Nolan 1976:49).

Dit is daarom reg dat beide christelike én nie-christelike mense as deel van God se koninkryksmensdom in sy RGU-universum, belang sal stel in politieke, sosiale en ekonomiese vrae. Dit is reg dat hulle so sal maak en poog om politieke, sosiale en ekonomiese strukture te beïnvloed sodat dit daardie waardes kan reflekteer. Dit is daarom ook reg dat hulle, juis omdat hulle veronderstel is om werklike én potensiele koninkryksmense te wees, ernstig sal poog om alle onregverdige regerings, en sondige samelewingstrukture en gepaardgaande wette,

konstitusies en beleidstukke met alle onregverdighe wat verder daarmee saamhang, om ander mense te verdruk, te onderdruk, te verdryf en te marginaliseer, deur die transformerende kragte van die Gees te help omskep tot regverdige en heilige RGU-samelewings waarin die vrede van die Gees in sy vredesryk kan heers. Christene as 'n deel van God se koninkryksmensdom op aarde, kan dit doen gedagtig aan die feit dat die Here wie se Gees hulle deel, gesê het dat die wette, dogmas, reëls en strukture, daargestel is om alle mense te dien, en nie bedoel is om deur mense gedien te word nie (Mk.2:27) (König 1983:206 e.v; 1991; 1993:80-102; Deist 1983:13e.v; Gaybba 1987:141-142). As koninkryksmense getrou is aan die Gees se skeppende, herskeppende en vernuwende RGU-skeppingsordening, sal hulle deur die RGU-kragte van die Gees bekragtig én bemagtig word om die vervalte wêreld te help transformeer, want die eintlike RGU-kragte wat dit transformeer is die kragte van die Gees se Liefde wat nie mense s'n is nie, maar God se liefde wat deur die Gees by wyse van verskillende en herhalende Geesdooporkledings in en rondom mense se lewens uitgестort word (Rm. 5:5). Sodoende laat werklike én potensiële koninkryksmense toe, dat voller, ryker en heerliker heerskappye van Christus geopenbaar en gerealiseer word in en deur die kragte van die Gees in die Godsryk, om voller en heerliker realiteite in en oor God se hêle RGU-skepping te word. Want God se heerskappye in en deur die verskillende RGU-kragte van die Heilige Gees, is inderwaarheid vollerwordende heerskappye van God se RGU-liefdes deur die Gees, en kan wel herhaaldelik algaande voller en ryker geopenbaar en konkreet gerealiseer word, slegs as werklike koninkryksmense vir potensiële koninkryksmense omgee en deur die skeppende, herskeppende, vernuwende en transformerende RGU-kragte van die Gees, 'n RGU-wêreld vir die Godsryk daar te probeer stel.

'n Onbewese ingewortelde idee is nog steeds wyd verspreid dat spirituele (geestelike) en sosio-politieke (wêreldse) realiteite aan verskillende dimensies behoort. As die Godheid egter 'n gemeenskap is en die ganse mensdom is bedoel om 'n geskape refleksie daarvan te wees, en in daardie goddelike gemeenskap te deel, dan is spirituele realiteite van nature tegelyk ook sosiaal en wêrelds. 'n Ander idee wat ook wyd verspreid is, is dat die Heilige Gees 'n religieuse realiteit beslaan wat niks met sosio-politieke sake te doen het nie. Die Gees se eerste identiteit is egter definieerbaar in beide spirituele én sosiale terme - dit wil sê om die konkrete én spirituele sosiale weg te wees waarvolgens mense spiritueel én fisies teenwoordig is, en in teoretiese én praktiese liefde tot mekaar verenig behoort te wees (Gaybba 1987:138, 141-142, 263; Gutierrez 1987, 1988; Bonino 1975; Micks 1982; Ruether 1983; Fiorenza 1990; Maimela 1981, 1986, 1987; König 1983).

Dit is daarom verkeerd om die veelvuldige RGU-rolle wat die Gees speel in mense se eenheid met God, te beskou as die enigste primêre rol, en die eenheid met ander mense en met sosiale strukture wat die uitdrukking daarvan is, tot 'n sekondêre posisie te verskuif. Jesus was deur die joodse leiers veroordeel presies omdat hy geweier het om dit te aanvaar. Hy was veroordeel juis omdat hy die liefde tot ander mense net so belangrik gemaak het as die liefde tot God (Gaybba 1987:152). Luidens Rahner (1969) is liefde tot God en liefde tot ander mense in feite een en dieselfde aktiwiteit. Of soos 1 Johannes 4:20 dit stel, is dit vir mense onmoontlik om God lief te hê as hulle mekaar nie kan liefhê nie. (Gaybba 1987:264)

Die eerste aard van die Gees se RGU-rolle behels daarom, onder andere, ook beide sosiale én spirituele dimensies: waarvolgens alle samelewings tegelyk spiritueel én sosiaal opgebou word. Hieruit volg dit dat om vir regverdige sosiale strukture te werk beteken om sigbare uitdrukking te gee aan die Gees se RGU-werke van spiritualiteit én sosialiteit in God se RGU-wêreld. Dit word toegegee dat geen alledaagse strukture, hoe regverdig ook al, ooit ten volle kan funksioneer as sakramente van die voller koninkryksbestaan waartoe God alle mense geroep het nie. Uiteraard kan sulke sosiale strukture nie volle eksplisiete getuienisse wees tot die rol van Jesus en die Gees of selfs tot die eintlike wesenlike karakter van die Godsryk nie. Maar regverdige sekulêre strukture is nietemin gestruktureerde uitdrukkings van liefde en daarom uitdrukkings van die Gees van liefde.

Dit is ook betekenisvol om daarop te let dat historiese Geesgeoriënteerde bewegings ook dikwels bewegings vir regverdigheid is. Selfs pinksterbewegings wat vir baie die voorbeeld geword het van mense wat van sosiale belange losgemaak is, het wortels in bewegings vir sosiale regverdigheid. Charismate raak toenemend betrokke in sake van sosiale regverdigheid. Baie benader dit op 'n manier wat Gaybba (1987:265) teologies onbevredigend

vind, naamlik om dit te sien as die uitvoering van 'n opdrag van liefde eerder as 'n uitdrukking van die heil waarvan christene preek, dit wil sê van die Gees se eerste aard. Maar ten minste is die belangstelling daar en in roomskatolisme is die onderwerp alreeds gevorm in die vatikaanse **derde malines dokument** (1979) as dialoog oor charismatiese vernuwing en sosiale aksies. In Duitsland egter is die sosiale dimensie inderdaad baie sterk op die voorgrond. Die titel van 'n belangrike charismatiese publikasie daar is: *Erneuerung in Kirche und Gesellschaft* (Renewal in Church and Society) (Lederle 1986:72; Gaybba 1987:125-134, 264-265). Vanuit die voorafgaande verduidelikings is dit duidelik dat die Gees die RGU-wêreld van God wil heilig maak deur geheiligde koninkryksmense om menslike RGU-samelewings op te bou deur die bekragtigings en bemagtigings van mense in en deur die RGU-kragte van die Gees, waarvolgens álles en álmal in RGU-liefdesverhoudings kan saamleef.

Dit opper natuurlik die vraag van die *posisie van nie-christene*. Watter mense word deur die Gees gesanktifiseer en deur hulle die wêreld as 'n geheel; Slegs christene of ook nie-christene? Baie christene glo dat die Gees slegs diegene wat in Christus glo (en baie sal byvoeg) diegene wie gedoop is, sanktifiseer. Die rede is dat die nuwe testament neig om geloof in Christus en waterdoop as noodsaaklike voorwaardes vir saligheid te eis (Hd.2:37-38 en 4:12). Dit kan ook uitgewys word dat die gawe van die Gees in die nuwe testament altyd met geloof in Christus verbind is. Hoe kan daar dan gesê word dat die Gees nie-christene kan heilig, en deur hulle die wêreld? Natuurlik sal baie mense wat hierdie perspektief handhaaf saamstem dat die Gees voortdurend oral aktief is, en also daarom ook binne nie-gelowiges. Maar so 'n aksie moet gesien word bloot as die noodsaaklike behoud van God se skepping. Selfs hoewel die sosiale, kulturele, politieke doelwitbereikings wat onder nie-christene sigbaar is, gesien word as gawes van die Gees, word hulle beskou as gawes van die Gees as Skepper, en *potensiële gawes van die Gees as Heiligmaker* (Gaybba 1987:100-101, 265). Met ander woorde, die Gees se aksie hier is slegs 'n potensiële heiligmakende aksie. Die wêreld kan dus ook verenig word in liefde tot God deur nie-gelowiges se samewerking as potensiële geheiligde Godsryksmense.

Roomskatolieke tesame met baie ander christene glo egter dat God se Gees teenwoordig *by* en selfs *in* diegene is wat nie gehoor het nie of eerlik nog nie deur die christenboodskap oortuig is nie, om hulle ook te heilig. Hierdie gedagte vind sinvolle integrerende aansluiting by 'n RGU-model se konsep van onderskeiding tussen *werklike* en *potensiële koninkryksmense*. Hierdie twee groeperings is slegs twee onlosmaaklike kante - in samehang met vele ander kante - van God se essensiële en eksistensiële koninkryksdiamant. As gelowige christene beskou sou word as 'n blink gepoleerde slypkant van God se Godsrykdiamant, dan kan ongelowige nie-christene miskien beskou word as een van die ongeslypte kante van hierdie diamant - maar nog steeds deel van dieselfde diamant. En dis in so 'n RGU-opset wat nie-christene inderdaad *potensiële koninkryksmense* is. Natuurlik is daar voorwaardes. Sulke *potensiële koninkryksmense* behoort RGU-houdings van gehoorsaamheid en vertroue te hê in die eise van waarheid en goedheid wat in die kern van koninkryksgeloof in Christus lê. Die punt is egter dat, as die Gees se reddende en transformerende RGU-aktiwiteite plaasvind anderkant die grense van kerke en hulle sakramente, dan kan nie-christene as *potensiële koninkryksmense* beslis ook deel wees van die RGU-prosesse van die opbouing van God se koninkryk. Só kan hulle deel wees van die RGU-prosesse van God se RGU-universum om alle moontlike RGU-dimensies van menswees en heil, te help stimuleer na voller, ryker en heerliker openbarings en realiserings tot immer nuwerwordende RGU-realiteite in God se RGU-universum.

Alle sinvolle sosiale én spirituele aksies dra by tot die sosio-spirituele omvangrykhede van God se RGU-heil. As sulks kan dit gesien word as 'n soort van *gratia gratis data* (Gaybba 1987:222-241, 265), die resultaat van 'n impuls van die Gees van liefde aan die werk in God se RGU-wêreld. Wanneer sodanige RGU-aksies vanuit God se liefde deur die Gees vloei, dan is daar ook *gratia gratum faciens* - die genade wat heilig maak - teenwoordig. Met die gevolg dat dit nie net die strukturele dimensie van God se RGU-heil is wat gevoed word nie, maar ook die lewende kern daarvan, naamlik die liefde onder mense wat deur die Gees se Liefde getransformeer is. Dit is so 'n RGU-liefde van God wat die wêreld op 'n RGU-manier heilig.

Die RGU-implikasies van die voorgenoemde is dat die heilsgeskiedenis én die wêreldgeskiedenis, saam met alle ander denkbare geskiedenisse, net verskillende RGU-dimensies is van God se allesomvattende RGU-Geesgeskiedenis as RGU-manifestasies van die Gees in God se RGU-universum. Heilsgeskiedenis is dus nie beperk tot die geskiedenis van 'n spesiale groep, volk, nasie, taal, kerk of godsdiens nie. Daarenteen behoort die gedifferensieerde RGU-rolle van alle mense, groepe, gemeenskappe en samelewings, sinvol gerelativeer en geplaas te word waar ook al God se goeie RGU-doel in die wêreldgeskiedenis geopenbaar word, om relatiewe RGU-plekke te wees waar God se RGU-doelwitbereikings in en deur die RGU-kragte van die Gees konkreet sigbaar beliggaam word. Wat gewoonlik heilsgeskiedenis genoem word, is in feite die sakramentale beliggaming van die Godsryk in God se RGU-wêreldgeskiedenis. Watter sekulêre aktiwiteit deur die eeue heen ook al toegewy was aan die skepping van regverdige strukture en om menslike wesens in staat te stel om eenheid in liefde te ervaar, kan gesien word as deel van die Gees se RGU-heilsgeskiedenis.

Dit is so 'n perspektief wat aan die kern van bevrydingsteologieë is. Bevrydingsteologie kan met reg beskou word as 'n teologie van die Heilige Gees wie se teenwoordigheid regdeur die geskiedenis mense beweeg om mense lief te hê, mense beweeg om besorg oor mense te wees, om hulle waardigheid te respekteer en vir hulle bevryding te werk. Dit word toegegee dat daar baie ernstige kritiese opmerkings oor bevrydingsteologie gemaak kan word. Maar met die versekerde instink van liefde deur die Gees het die bevrydingsteologie die geveinsheid blootgelê van 'n christendom waarin die rykes die bestaan van die armes as 'n saak van 'n godgegewe klas beskou, en geen rede sien om onnodig besorg daaroor te raak nie. Met die versekerde instink gegee deur liefde het die bevrydingsteologie, bewus of onbewus daarvan, die klassieke augustiniaanse tradisie herwin dat slegs liefde die volle begrip van die dinge van God gee. In die beklemtoning van die epistemologiese belangrikheid van praxis, mag bevrydingsteologie onmiddellik steun op kontemporêre insigte, maar dit herwin in feite die patristiese en middeleeuse idee van die epistemologiese belangrikheid van liefde, liefde vir God en liefde vir die naaste. Die liefde wat mense 'n insig gee in die dinge van God, gee hulle tegelyk ook insig in dit wat menslike wesens vervul, want die laaste is deel van die eerste. Jesus en die Gees het God en mensdom verenig op so 'n wyse dat die belange van die goddelike en die menslike nie langer meer geskei kan word nie. Liefde is daarom allerbelangrik vir bevryding. Geen ware bevryding bestaan as dit nie as liefde ervaar word nie. Geen ware bevryding kan bereik word as dit nie deur die liefde gerig word nie. Die Gees van liefde is die Gees van ware bevryding (Gaybba 1987:264-265).

Die voorafgaande beklemtonings van God se *Liefde* in holistiese samehang met hierdie proefskrif se *RGU-liefdesmotief*, spiraal terug na 'n *RGU-Geesdoopmodel* se verdere *RGU-kragmotief* - wat in essensie eerder uitgedruk behoort te word in meervoudsvorme: *RGU-liefdesmotiewe* en *RGU-kragmotiewe*. 'n RGU-Geesdoopmodel ontplooi dus allereers in terme van *RGU-kragmotiewe*: die *RGU-liefdeskragte* as vernuwende, lewendgewende en instandhoudende *kragte* van die Gees, gesetel in 'n *RGU-kragbronmodel*: die *RGU-kragte van die Heilige Gees*. Alles in verband met die Heilige Gees het tog met onberekenbare *kragte* te make. Die ou testamentiese belofte van die nuwe testamentiese koms van die Heilige Gees deur die Vader is immers tog die belofte van die ontvangs van '*krag*': '...julle sal *krag* (*dunamis*) ontvang wanneer die Heilige Gees oor (-kledend) oor julle kom, en julle sal my getuies wees in Jerusalem sowel as in die hele Judéa en Samaria en tot aan die uiterstes van die aarde.' (Hd.1:8; Joël 2:28-30 e.a). Let wel, die belofte is nie dat *glossolalie* of enige ander *charismata* of sogenaamde geestesvermoëns dié teken sal wees van die koms en teenwoordigheid van die Gees nie, maar dat '*krag*' - miskien eerder 'n praktiese historiese demonstrasie van *liefdeskrag* as vrug van die Gees - ook maar net één van die *kentekens* van die Gees se koms en teenwoordigheid sal wees (Verster 1972:2 - die Christuslewe en karakter - Gal.5:22).

Let verder dan ook op die kragdadige RGU-omvang van die Gees se *sendingskragtige sendingeffekte*: Dis radikaal en gedifferensieerd, *lokaal* (Jerusalem en Judéa) én *nasionaal* (Samaria) én *internasionaal* (tot aan die uiterstes van die aarde). Dié *RGU-sendingkragte* van die Gees oorspoel alle mensgemaakte grense. Dis nie 'n eksklusiewe ôf-ôf-situasie nie, maar 'n inklusiewe holisties-geïntegreerde RGU-én-én-omvangrykheid. So 'n

kragmotief en kragbronmodel is nie nuut in die klassieke pentekostalisme nie, maar dis anders en radikaal; dis gedifferensieerd en univarsumgerig; dis nie net eksklusief nie, maar ook inklusief; dis tegelyk ook kontekstueel, ekumenies, interreligieus, intersosiaal en interkultureel. Die Gees dring deur álles en álmal. Die Gees het die wêreld gemaak en álles wat daarin is. Die Gees het aan álmal lewe en asem en bestaan gegee. Want in Hom lewe ons, beweeg ons en is ons (Hd.17:24-28).

Dis die Gees van God se bewegende liefdeskragte in en deur Christus (die Woord/Logos) wat maak dat hy sy heerlijkheid verlaat om álle kosmiese én spirituele én sosiale grense tot die verste en laagste vlakke in al sy Woordsendings én in sy Geessendings te oorskry (Fil. 2:6-10). Die *uitsprekende oordekkende baptistiese uitgietings* van sy Gees en woord se waterbad is *gees en lewe* (Jh.6:63). Dis die krag van hierdie einste Gees-Woord en Woord-Gees, wat in die begin die hele duistere skepping oorvleuelend oorklee het om lig, orde en lewe te skep. Dieselfde kragtige Gees-Woord se oordekkende uitstortings op álle vlees word beloof, en op die pinksterdag is enkele van die *eersteling* (of *eerste vrugte* van die oes) van die Gees vir 'n nuwe bedeling van die Gees daar! En daarna sug en wag die héle skepping op daardie einste nuwe *oorvloedig-oordekkende baptistiese Geesdoopuitstortings* sodat God se ganse RGU-skepping opnuut verlos kan word van die val, verganklikheid en die dood, om in 'n nuwe lewe, as die nuwe aarde en nuwe hemel - oftewel nuwe RGU- kosmos van God in sy Godsryk - te kan opstaan. Vergelyk König (1985:296e.v.) se helder beskrywings van die toekomstige heerlikhede van die nuwe kosmos wat kom. En as daar aan die Gees se lewendgewende kragte gedink word, dan dink 'n mens ook onwillekeurig aan Pannenberg (1975:128-143) se interessante pneumatologie van *lewe*! (König 1980:143-146).

Pannenberg (1975:128-143) se siening oor die Heilige Gees vind nogal sterk aansluiting by 'n RGU-pneumatologie. Sy Geesbeskouing is belangrik vir hierdie studie, weens sy uiteensetting van die uitspraak in die belydenis van Nicea dat die Gees *lewend* maak (of lewe gee). Nie net kom Pannenberg se teologiese metode opnuut hierin duidelik na vore nie, maar merk ook duidelik die verskille uit tussen hom en Barth (1980:203-279). Pannenberg is oortuig dat ons in die uitspraak dat die Gees *lewend maak* (of lewe gee) met die sentrale bybelse boodskap oor die Gees, en daarom met die belangrikste deel van ons belydenis oor Hom te doen het. Maar dit is volgens Pannenberg juis dié deel van die Gees se werk wat in die kerktradisie die meeste verwaarloos is. Die nadruk is nie gelê op die Gees wat *lewe* gee nie, maar eerder dat Hy die bonatuurlike gee, veral bonatuurlike geloofskennis en verskillende charismata - insonderheid glossolalie - soos wat pinkstermense dit wil hê. In reaksie op die wêreld se onvermoë om die evangelie te verstaan, het die kerk hom al hoe meer daarop beroep dat die natuurlike mens in elk geval nie die evangelie kan verstaan nie en dat die Heilige Gees dit verstaanbaar moet maak. Op hierdie wyse het die Gees hoe langer hoe meer 'n misterieuse mag geword waardeur dinge wat onverstaanbaar, en soms selfs absurd is, nogtans gewettig word. Hierdie situasie het egter net in die moderne tyd ontwikkel. In die vroeë kerk, en selfs nog in die middeleeue, het die *inhoud* van die evangelie wat in sigself duidelik en verstaanbaar was, die mense oortuig. Eers toe die christendom in 'n verdedigende posisie beland het, het christene van die nood 'n deug gemaak, dit wil sê van die onduidelikheid, onoortuigendheid en kragteloosheid van die prediking 'n deug gemaak deur te sê dat die Heilige Gees mense moet oortuig, in plaas van om die evangelie self duidelik en oortuigend te verkondig. Selfs nog volgens die hervormers voeg die Heilige Gees niks by die evangelieboodskap om dit duideliker verstaanbaar of aanneemlik te maak nie. Die *Woord* bevat sy eie, inherente waarheid. Waar kom die Gees se funksie dan in? Daarin dat mense nie vanself die waarheid van die *duidelike Woord* erken nie. Daarvoor is die *verligting van die Heilige Gees* nodig. Deur die Gees se werking - wat ook weer deur die Woord uitgaan - besef mense dat God se *duidelik en verstaanbare Woord* die waarheid is.

Nie net het Pannenberg - soos Nürnberger (1975:372e.v.) - 'n duidelike verselfstandiging van die Woord teenoor die Gees se ondergeskikte rol nie, maar is daar ook 'n weerspreking wanneer die Woord met sy eie inherente waarheidskrag vir Pannenberg sogenaamd glashelder duidelik is, en dan nogtans die Gees benodig om daardie *duidelike Woord* te *verlig* om beter verstaan te word. En ironies genoeg, gebruik Pannenberg as bewys vir sy argument dan spesifiek die hervormers se beskouing dat die Gees niks by die evangelieboodskap

kan voeg om dit duidelik verstaanbaar of aanneemlik te maak nie. My kritiek op Nürnberger se ondoelbewuste verabsoluttering van die Woord ten koste van die Gees, is ook in hierdie verband op Pannenberg van toepassing.

Pannenberg meen egter dat die bybelboodskap oor die Gees juis die *lewegewende funksie van die Gees* benadruk. In die ou testament is die Gees nie die bron van bonatuurlike kennis nie, maar van *lewe*, en dan nie net van *geesteslike lewe* nie, maar van *alle lewe*. Hierin is Pannenberg korrek. Daarom word die Gees in verband gebring met *wind, lug, asem*, wat onontbeerlik is vir lewe - soos ook in 'n RGU-pneumatologie baie belangrik is. In Psalm 104:29 en 30 het ons die parallel tussen *asem* en Gees. As God die skepsels se *asems wegneem*, sterwe hulle; maar as Hy sy Gees *uitstuur*, word hulle geskape, dit wil sê, dan *lewe* hulle. Getrou aan sy teologiese metode vra Pannenberg dan na die moontlikheid om in gewone lewe 'n aanduiding van die Heilige Gees te vind. Daar moet immers in die werklikheid altyd aanduidings wees wat wys in die rigting van ons geloof, anders word ons geloof sinloos.

Volgens Pannenberg interpreteer bioloë vandag lewe *immanent* as die funksie van lewende selle. Daarteenoor het ou Israel die oorsprong van lewe gesien in 'n mag wat die lewende organisme *transendeer* (te bowe gaan). Die sterrekundige Strömberg (1966) noem hierdie immanente lewendegewende krag in die universum: *Soul of the Univers*, en bied breed uitgewerkte verduidelikings vir die oorsprong van lewe as 'n onsigbare transendente mag wat agter lewende organisme skuil. Die mentalistiese Brunton (1969) noem dit weer: *The World Mind*. Vir Pannenberg is die Heilige Gees hierdie mag. Pannenberg wil egter weet of die bioloë se onsigbare transendente mag en die bybel se Geesmag werklik onversoekenbaar is. Ek dink nie so nie. Elke lewende wese is immers aangewese op sy *omgewing* om te kan lewe en ontwikkel. Hiermee is Strömberg (1966) dit eenhonderd persent eens.

Plante en diere is op hulle omgewings aangewese vir lig en lug, vir water en voedsel, anders kan hulle nie ontwikkel (groei) en voortplant nie. Hulle is dus afhanklik van iets wat hulleself transendeer. Lewe het verder die eienskap dat dit ontwikkel, en dus voortdurend huidige vorme van bestaan agterlaat. Trouens, die mens se openheid teenoor die wêreld is net 'n besonder hoë vorm van hierdie voortdurende selftransenderings van alle lewe. Dit beteken dat lewe net lewensvervulling kan bereik deur selftransenderings, deur as't ware uit huidige vorme uit te klim in nuwe vorme in. Maar daarvoor is alle vorme van lewe van iets meer as hulleself afhanklik. Dit beteken dat alle lewende wesens lewe en ontwikkel deur deelname aan werklikhede wat hulleself te bowe gaan. En nou vra Pannenberg of dit dan onmoontlik is om die bybel se siening van lewe hierin terug te vind en 'n aanduiding van die Gees as die lewegewer hierin te vind? Hy sien in Teilhard de Chardin 'n eerste poging om dit te probeer uitwerk.

Op hierdie wyse het Pannenberg nog eens probeer om vir ons geloof raakpunte of aanduidings in die werklikheid om ons te vind. En van hieruit werp Pannenberg verrassende lig op die feit dat die Gees in die bybel so besonder sterk in verband met die eindtyd optree, en dat ons juis aan die einde *ewige lewe* ontvang. Die Gees en die eindtyd word in die ou testament baie met mekaar in verband gebring. Lees maar Jes 11:2, 42:1; 44:3; Esegël 36:27; Joël 2:28 e.v. Die verskil tussen die werking van die Gees in die ou testament, en sy werking in die eindtyd is dat die Gees in die eindtyd *permanent* deel van die mens se lewe sal wees, en die mens daarom die ewige lewe sal ontvang. Daarteenoor maak die mens as sonder hom nou nog los van die Gees as die bron van sy lewe, en soos enige lewende organisme wat moet sterf as hy verwyder word uit sy lewensnoodsaaklike omgewing, sterf die mens uiteindelik. In die eindtyd sal die Gees egter permanent deel van die mens se lewe wees, en daarom sal ons deel hê aan die ewige lewe. Dis by hierdie aansluitingspunt waar 'n RGU-pneumatologie weer met Pannenberg sal verskil. Daar is reeds duidelik uitgewys dat die Gees nie *nêr*, of *éers* aan die eskatologiese einde permanent deel van mense en van die skepping sal wees nie. Die ewige Gees is van begin tot einde in 'n holistiese sin, oral en altyd ewe sterk teenwoordig, behalwe dat daar periodieke brandpuntontladinge of deurbrake na die vervalle skepping is, waar afsonderlike relevante RGU-Geeskragte bemiddel of onbemiddel op RGU-wyses kan manifesteer soos dit wil, wanneer dit wil, en waar dit wil.

In die lig van Pannenberg se verbinding tussen die Gees en die eskatologie, fokus hy op die verband tussen die Gees en die opstanding. Paulus sê dat Christus deur die Gees opgewek is (Rm.1:4; 8:2. 11). Daarom kry ons ook deur die Gees deel aan Christus se nuwe lewe, en moet ons ook *deur die Gees lewe*. In 1Korinthiërs 15:44 e.v. praat Paulus van die opstandingsliggaam as 'n *geestelike* liggaam, dit wil sê, 'n lewe wat totaal onder heerskappy van die Gees staan. In artikels 9-12 van die apostolicum word die werk van die Gees bely, te wete sy werke in die kerk, die vergifnis, die opstanding en die ewige lewe. Dit beteken dat die apostolicum ook die opstanding en die ewige lewe indeel onder die werk van die Heilige Gees, en dat Pannenberg dus 'n lang en goeie kerklike tradisie agter sy interpretasie van artikel het. Dit is verder duidelik dat Pannenberg die nuwe lewe wat die Gees aan ons gee in 'n veel ruimer verband plaas (lewe as sodanig) as wat gewoonlik gedoen word, en dat die Gees en sy werk minder vreemd word. Hy probeer aantoon dat die gewone werklikheid rondom ons ruimte bied vir die Gees as die lewegewer.

Soos reeds duidelik uitgespel, neem my RGU-pneumatologie die RGU-omvang van die Gees nog véél verder as wat Pannenberg dit doen. In 'n RGU-pneumatologie word die Gees en die gepaardgaande RGU-werkinge ook nog baie meer gewoon as by Pannenberg. Die Gees is buite én binne álles en álmal in die kleinste konkrete vergestaltings daarvan. Die Gees se onsigbare spore lê in die onnaspeurlike dieptes van oseane, van die hemele en van die doderyk. En tog sien ons die Gees konkreet manifesteer in die aangesigte van ander mense. In die natuur wat vir mense sorg en voed en dra met vrugte, groente, sappe, minerale, metale, industriële en medisinale middelle, en dies meer, sien en ontmoet ons die Gees in al die heerlikhede van sy veelvuldige kragte en magte. Elke mynskag wat gesink word deur menslike vernuf, verstand, intellek en krag, is manifestasies van die Gees se teenwoordigheid. Die Gees openbaar en verkonkretiseer sigself veelvuldiglik elke oomblik in die alledaagse lewensvlakke van God se RGU-universum. Werkgewers - as christene, nie-christene, anti-christene, a-christene én ateïste - wat hande uitsteek met gewone salaristjeks om hulle werknemers te vergoed, te versorg en te onderhou, is duidelike, maar ongewaardeerde openbarings van toenemende en herhaaldelike heerliker en ryker vollerwordende vergestaltings van die Gees se ontelbare immer RGU-teenwoordighede, vermoëns, kragte en liefdes. Elke bemoedigende woord, handdruk, telefoonoproep, briefie of kaartjies van bedankings vir andere se hulp, bystand en liefde, is klein maar sigbare tekens van RGU-Geesteenwoordighede in die alledaagse lewens van die ganse RGU-universum van God. Die Gees is te sien in diepte, toekoms, vryheid, skoonheid, waarheid en misterie (Haught 1986). En tog soek veral verskillende pinksterspiritualiteite soms voortdurend na groot en dramatiese bowe-aardse wonderwerkende gebeure, stemme, opdragte, kataleptiese beswymings, bewustelose neervellings, en veel meer. Terwyl die Gees in werklikheid voortdurend in en oorkledend baptisties om en oor hulle die wag hou - maar dit sien hulle so dikwels mis!

Pannenberg se siening van die **Gees as lewegewer** het dus nie net sinvolle raakpunte met 'n RGU-pneumatologie nie, maar vind ook sterk skakeling met die sterrekundige Strömberg in sy boek: *The Soul of the Universe* (1966). En as die Gees die siel agter God se sigbare RGU-universum is, dui dit op 'n RGU-pneumatologisering van alle wetenskappe: teologies én nie-teologies. Dan word alles - sakraal én profaan - gepneumatologiseer, selfs die wiskunde, fisika, biologie en ander natuurwetenskappe, soos wat Strömberg dit tereg demonstreer in sy wetenskaplike navorsing om die universele siel of pneuma, agter die sigbare tydruimtelike op te spoor. Dan is die bedryf van 'n gepneumatologiseerde RGU-teologie nie blote *teologiese skemas van teorieë* nie, maar ook 'n *praksiologiese RGU-metodologie* waarvolgens álles teologies, en álles teologiese *loci*, en álles wetenskappe, en álles alledaagse bedrywe, en álles geskiedenis, saam met álles sogenaamde universums en werklikheidsbeelde, op gewone praktiese RGU-wyses holisties-geïntegreerd betrek word binne die allesomvattende geheel van álles relasionele en interrelasionele verhoudingsverbande in álles wêreldsamelewings-verhoudings en kontekste. Die totalitêre pneumatologisering van God se hêle koninkryksmensdom én RGU-universum dui juis nie op 'n verlies van die skynbaar onbeduidende fasette daarvan nie.

Op 'n wye front sê wetenskaplikes en filosowe en leke dat Strömberg 'n belangrike bydrae lewer tot die verstaan van die wetenskap van alledaagse mense in hulle menigvuldige verwantskappe tot die res van die

skepping in sy wyere aspekte. In sy genoemde werk beskryf Strömberg die wetenskaplike ontdekkings in verband met die aard van materie, lewe en gees (verstand) en hulle verbande met die probleme van die bestaan van 'n God as Wêreld-Siel, en met eeu-oue idees van onsterflikheid van die menslike siel. Dit gaan vir hom oor wat mense van hulleself dink en van die wêreld waarin hulle lewe, en dat mense veel meer is as wat hulle dink hulle is. Ongelukkig is Strömberg se wetenskaplike bevindings veels té omvangryk om hier verder bespreek te word (König 1980:143-146).

6.6 'n Evaluerende slot

In die lig van die magdom negatiewe literatuur vanuit pinkstergeleedere téén die sogenaamde new-age beweging se nuwe éénvormige globalistiese wêreldorde, sal dit vir baie pinksterchristene godslasterlik klink dat 'n pinksterteoloog globalisme voorstaan? Waar gaan die pinksterteologie tog heen? Natuurlik kan die aanbeveling tot 'n globale pinksterteologie nie sonder kwalifikasies gedoen word nie. Kom ons kwalifiseer dan hierdie konsep. Hierdie navorsingstuk se globale verwêreldliking van pinksterteologie dui nie op die proses van pinksterkerke en pinksterteologie se gesekulariseerde verontgeesteliking nie, dis eerder 'n gepneumatiseerde verkonkretisering van pentekostalisme se abstrakte hoogmoedige partikularistiese en elitistiese spiritualiteit wat globalisties in die praxis vergestalt behoort te word. Hierby word bedoel dat dit nie 'n gedevalueerde proses van *verwêreldliking* is in terme van 'n verontgeesteliking oftewel die verval van kerklike geestelikheid wat teenoor 'n sogenaamde verhewe kerklike geestelikheid staan nie (Gutierrez 1987; E van Niekerk 1985:44-68).

My RGU-term: verwêreldliking dui geensins op 'n degenerasie of ontsakralisering van pinksterkerklike geestelikheid nie. Ons kyk na globale kerkverwêreldliking as 'n horisontale sosio-ekonomiese verspreidingsproses van pinksterkerke se beïnvloeding in die wêreld in holistiese samehang met die vertikale geesdimensies sonder om óf vertikalisties óf horisontalisties te wees in terme van 'n teologies-filosofiese perspektief wat op konkrete RGU-wyses universumgerig op gediversifiseerde maniere praksiologies volgens God se RGU-liefdeskragte deur die Gees vergestalt behoort te word. Dit behels dus 'n nuwe RGU-wêreldperspektief op God, mens en werklikheid, waarvolgens moderne en postmoderne pentekostaliste in vele RGU-prosesse verkeer, om nuwe RGU-bewussyn te ontwikkel, van RGU-verkonkretiserings van die Gees op alle lewensvlakke van alle samelewings, wat ten spyte van skynbare spirituele/geestelike en morele gevangenskappe, tog alle menslike rasse eventueel kan uitlig bokant alle moontlike vorme van die vrees, onkundes en isolasies waarin dit vandag vasgekleuister is. Hierdie proefskrif is dan insonderheid gemoeid met die gedifferensieerde ontwikkelinge van hierdie nuwe groeiende RGU-globaliseringsbewussyn, wat met *radikaal* nuwe oë kyk na God, die Godsryk, na kerke, mense, gelowe, godsdienste, tale, rasse en nasies, in omvattende samehangende ineensettings van al die radikale en gedifferensieerde versplinterde werklikhede waaruit dit alles gebore is.

So 'n nuwe geradikaliseerde en gedifferensieerde universumgerigte perspektief op God, mens en wêreld, is bedoel vir daardie geestelike, intellektuele, politieke, ekonomiese, wetenskaplike en industriële leiers van die *moderne en postmoderne* eeu wat bereid sal wees om as bron te dien vir die globaliserende uitbreiding van die mens se RGU-horisonne. So 'n alomvattende RGU-eenheidsvisie van God, mens en wêreld, is bedoel vir alle mense wat bewus is van die waarheid dat daar anderkant alle verdeeldhede onder mense, primordiale verenigende RGU-kragte lê in en deur die Gees, aangesien alles en álmal holisties-geïntegreerd saamgebind is deur 'n alomvattende gemeenskaplike Geesgevulde RGU-humaniteit, wat meer fundamenteel is as enige eenheid van dogma. Hierdie RGU-werklikheidsbeskouing besef dat die sentrifugale kragte wat die mensdom verstrooi en ge-atomiseer het, vervang behoort te word met integrerende universumgerigte RGU-strukture en -prosesse wat in staat is om eksistensiële RGU-betekenis en -doelgerighede te konstitueer. So 'n globale universumgerigte RGU-bewussyn is nie net teologies én filosofies nie, maar ook wetenskaplik en geïndustrialiseerd - dit is dus 'n geradikaliseerde en gedifferensieerde maar holisties-geïntegreerde universumgerigte werklikheidsperspektief deur al die RGU-kragte van die Heilige Gees. En as al die wetenskappe per se nie deur die beperkinge van hulle eie metodologiese paradigmas gekniehalter word nie, maar nederig en erkentelik interdisiplinêre interaksies sal

toelaat, sal dit die ganse RGU-mensdom van God se ryk betrek in 'n onberekenbare maar kompleks geïntegreerde netwerk van interverwantskappe met konsekwensies waarvan daar nog nie eens van gedroom is nie.

Hierdie proefskrif poog om te verwys na RGU-realiteite waarvan daar in die meeste wetenskaplike teorieë tot dusver nog nie veel van geopenbaar is nie: Dit is die toegewydheid aan 'n RGU-realiteit wat universele RGU-planmatigheide verleen aan wetenskaplikes, vakkundiges, nie-wetenskaplikes en ook leke se mees oorspronklike en afgesonderde eenselwige denksisteme. Deur die eerlike erkenning hiervan sal alle wetenskappe en nie-wetenskappe voortgelei kan word tot die groot familie van menslike RGU-aspirasies waardeur God se ganse koninkryksmensdom hoop om hulself op RGU-wyses te vervul in alle wêreldsamelewings as RGU-denkende en RGU-gevoelige waarnemende wesens. Ons taak is dus die ontdekking van hierdie RGU-beginsel van radikalisering en differensiasie wat tog ook pneumatologies saamgebind behoort te word tot holistiese verwantskappe wat duidelik genoeg is om alle teologieë, wetenskappe, filosofieë, en alle ander vorme van kennis te regverdig en te suiwer, beide beredeneerd en intuïtief, deur hulle interafhanklikheid te aanvaar. Dit is die moderne-postmoderne krisis in die menslike bewussyn, wat artikuleerbaar gemaak is deur die krisis in alle wetenskappe. Hierdie nuwe RGU-werklikheidsbeginsel kan 'n vorm van nuwe RGU-ontwaking genoem word.

Hierdie proefskrif verteenwoordig die RGU-denke en -geloofsoortuigings van die outeur en verwys na die vele RGU-maniere waarop alle teologieë, religieë, filosofieë, kunste, wetenskappe, ekonomieë, politieke en geskiedenis, daardie veelvoudige RGU-vorme van menslike aktiwiteite konkreet in alledaagse lewenswyses van mense kan konstitueer en praksisologies neerslag kan laat vind, sodat voller en ryker verslae van onnoembare verskeidenhede, moontlikhede, kompleksiteite en moeilikhedsgraderings, in verskillende gepneumatologiseerde gestaltes holisties-geïntegreerd kan gedy. Aldus sal 'n RGU-Godsrykperspektief poog om alle sekulêre, wêreldlike, ekumeniese, ekklesiologiese en pneumatologiese kragte van God se RGU-universum te definieer, sodat alle mense deur die Gees van God se misterieuse grootheid, in staat gestel kan word om hulle ganse lewensbestane hernieuend te herskep.

Derhalwe is my navorsingstuk toegewyd aan enige herondersoeke van al daardie kante van menslike pogings, wat spesialiste geleer het om te glo dat hulle dit met veiligheid eenkant kon laat. Dit interpreteer alle tydruimtelike gebeurtenisse wat insny op alle menslike vorme en vlakke van lewensbestaanswyses in die groeiende wêreld van moderne en postmoderne mense, en voorsien wat mense nog kan bereik wanneer hulle deur onbuigbare innerlike noodsaaklikhede gedwing word tot die vraag na dit wat die mees verhewe in hulle is. Die doel daarvan is om nuwe RGU-vergesigte aan te bied in terme van God, die Godsryk, mense, die wêreld en menslike ontwikkelings, terwyl daar geweier sal word om die intieme geïntegreerde korrelasie tussen universaliteit en individualiteit, tussen dinamika en vorm, tussen vryheid en determinasie, te verrai. Die outeur handel met die toenemende teoretiese en praksisologiese realiserings dat Gees en natuur nie geskei en apart is nie, dat intuïsie en rede hulle belangrikheid moet herwin as die middele om die innerlike wesenlikheid met uiterlike realiteit raak te sien en ineen te smelt.

Daarom poog my proefskrif om in terme van 'n nuwe RGU-konsep te toon dat alle konsepsies van heelheid, eenheid, organisme, en dies meer, in holistiese sin hoër en groter is as alle sarnestellende dele van reduksionistiese materie en energie. Nogtans behoort hierdie heelhede en eenhede van organismes en van die universum, opgeneem te word in ewewigtige holisties-geïntegreerde konkrete konsepsies van tydruimtelike organismes van materie en energie. Dan alleen kan RGU-strewes deur die Gees bekragtig en bemagtig word tot RGU-eenheid-in-verskeidenheid. Sulke strewes verteenwoordig vergrote betekenis van die lewe, fisiologie en van biologie, nie soos wat dit in proefbuise van laboratoria geopenbaar is nie, maar soos wat dit konkreet ervaar word in alle RGU-organismes van lewe sigself. Want die beginsels van lewe bestaan in die paradoksale RGU-spannings wat die Gees met die wêreld van materie verbind. Die elemente van die Gees se lewe is dominant in die einste RGU-teksture van die natuur, om alle vorme van RGU-lewe deur alledaagse én wetenskaplike navorsingsprojekte aan empiriese en transempiriese ondersoeke bloot te stel. Die wette van die Gees se lewe

het hulle oorsprong anderkant en agter hulle blote fisiese manifestasies (Strömberg 1966) en verplig álle welmenende mense om die bron van hulle spirituele én fisiese weë van ontstaan, instandhouding, herskepping en vernuwing in ag te neem. Die wyermaking van die RGU-konseptuele raamwerk kan in feite nie net dien om orde binne die respektiewe vertakkings van kennis te herstel nie, maar kan ook analogieë in die mens se posisie ten opsigte van die analise en sintese van ervaring en blykbaar geskeie afdelings van kennis ontsluit en die moontlikhede van altyd meer omvattende objektiewe beskrywings suggereer van die betekenis van die lewe in en deur die kragte van die Gees (E van Niekerk 1985:69-102).

Kennis volgens 'n RGU-konsep bestaan nie langer meer in die manipulasies van mense en die natuur as teenoorstaande kragte nie, ook nie in die reduksies van data tot blote statistiese feitlike ordes nie, maar as RGU-middels tot bevryding van God se ganse koninkrykshoofdom van die destruktiewe kragte van vrees wat die weg aanwys na die doel van die verskeie vorme van RGU-rehabilitasies van menslike lewens en die hergeboortes van geloof en vertroue in menslike wesens. Die toenemende uitroep vir patrone, sisteme en outoriteite by wyse van RGU-begrippe, sal al minder aandringend word soos wat die drang sterker groei in beide ooste en weste vir die herontdekking van 'n waardigheid, integriteit en selfrealisering wat die RGU-regte, RGU-verantwoordelikhede, RGU-ervarings, en RGU-aanspreeklikhede van mense, kan voortlei deur middel van bewuste RGU-doelwitbereikings in die lig van verkonkretiseerde spirituele, rasionele én emosionele ervarings.

Ander belangrike vrae wat ondersoek word, is verwant tot probleme van internasionale begrippe sowel as tot probleme wat handel oor lokale vooroordeel en die resulterende spannings en antagonismes wat daarmee saamgaan. Die groeiende persepsie en verantwoordelikheid van 'n RGU-wêrelddeeu, verwys na nuwe RGU-realiteite waarin álle individuele én kollektiewe persone mekaar aanvul en integreer, dat die diensbaarheid van totalitarisme van beide links en regs geskut is in die universele drang om die outoriteit van waarheid en menslike totaliteit te herverower. God se RGU-koninkrykshoofdom kan uiteindelik hulle vertroue plaas, nie in elitismes of proletariaanse outoritarianismes ('n gesekulariseerde humanisme) waarvan beide die spirituele eiendomsreg van die geskiedenis verloor het nie, maar in sakramentale vriendskappe en in die holistiese eenheid van kennis. Hierdie nuwe RGU-bewussyn het wêreldwye menslike horisonne anderkant álle eng bekrompenhede geskep en 'n RGU-revolusie in menslike denke, vergelykbaar met die basiese assumpisie onder die antieke griek van die soewereiniteit van die rede wat korrespondeer met die groot glans van die morele gewete wat deur die hebreuse profete geartikuleer is, analogies tot die fundamentele bevestigings van die christendom, of tot die begin van 'n nuwe wetenskaplike era, die era van die wetenskap van dinamika, die eksperimentele fondasie wat gelê was deur die Renaissance, die Verligting van die 18de eeu, en wat onteenseglik deur moderne en postmoderne mense voortgesit behoort te word, om vir ons tyd geldig te wees.

'n Belangrike poging word in hierdie proefskrif gemaak vir die herondersoek van kontradiktoriese betekenis en toepassings wat vandag gegee word vir sulke terme soos demokrasie, vryheid, geregtigheid, liefde, vrede, broederskap, kerk, teologie, mens, wêreld, koninkryk en God (E van Niekerk 1985:1-43). Die doel van sulke navrae is om die weg oop te maak vir die fondasie van 'n egte wêreldgeskiedenis nie in terme van nasie of ras of kultuur nie, maar in terme van die mens in verhouding tot God, tot homself, tot sy naaste en tot God se RGU-universum in die krag van die Gees, wat natuurlik tot anderkant die onmiddellike selfbelang uitreik (Nürnberg 1984:42-177). Want die betekenis van 'n RGU-wêrelddeeu bestaan in die respek vir álle mense se verwagtings en drome wat lei tot 'n dieper verstaan van die basiese waardes van alle mense (Bonino 1975; Gutierrez 1987, Kriel 1988; Maimela 1987).

My RGU-globaliseringsperspektief beplan om insig te gee in die holisties-integrerende en dialektiese betekenis van mense en van álle geskiedenisvorme, mense wie nie net deur hulle geskiedenis gedetermineer word nie, maar wie self ook dáárdie geskiedenis determineer. Sodanige RGU-geskiedenis moet dialekties verstaan word, as geskiedenis wat nie net alleen besorg is oor die lewens van mense op hierdie planeet nie, maar ook met kosmiese invloede wat op hulle beurt wederkerig die menslike wêreld interpenetreer. Hierdie moderne-postmoderne geslag ontdek dat RGU-geskiedenis nie net tot die sosiale optimismes van die moderne-

postmoderne wêreld konformeer nie, en dat die organiserings van die menslike samelewings en die instellings van vryheid en vrede nie slegs intellektuele prestasies is nie, maar ook geestelike en morele prestasies wat 'n vertroeteling van die heelheid van alle mense, die onbemiddelde heelheid van gevoel/emosie en denke, en konstitueer 'n nimmer-eindigende uitdaging aan alle mense wat uit die donker diep afgronde van betekenisloosheid en lyding opkom om in die totaliteit van die Gees se lewe henu en aangevul te word (Nürnberg 1984; König 1983, 1991, 1993, Stoker 1967; E Van Niekerk 1985).

Geregtigheid sigself wat in 'n staat van 'n pelgrimstog en 'n kruisiging was en nou stadigaan bevry word van die greep van sosiale en politieke demonologieë in die ooste sowel as in die weste, begin om sy eie premisse te bevraagteken. Die postmoderne uitdagende bewegings wat 'n uitdaging was van die heilige instellings van die samelewing deur die beskerming van sosiale ongeregtigheid in die naam van sosiale geregtigheid word weer ondersoek en geherewalueer (Bonino 1966; Cone 1975; Boesak 1977; Gutierrez 1987, 1988; Maimela 1987).

In die lig hiervan behoort mense te erken dat die onvryhede waarteen alle vryhede gemeet word daarmee saam behou word, naamlik dat die aspekte van waarheid waaruit die nagvisie skyn voort te kom, die donkerheid van ons tyd, net so min verwerplik maak as wat mense se subjektiewe vorderings is. Aldus is die twee bronne van die mens se bewussyn onskeibaar, nie as dood nie, maar as lewend en komplimentêr, 'n aspek van daardie beginsel van komplementariteit waardeur Niels Bohr gesoek het om die kwantum en die golf te verenig, waardeur Strömberg gepoog het om partikel en die golf te verenig, beide waarvan die eerste stof, die lewe se stralende energie konstitueer.

Daar is in die moderne-postmoderne mensdom vandag 'n teenkrag tot die steriliteit en die gevaar van 'n kwantitatiewe, anonieme massakultuur, 'n nuwe, indien nie somtyds onwaarneembare geestelike soeke na RGU-momente in alle wêreldkulture op die basis van die heiligheid of sakraliteit van elke menslike persoon en respek vir die pluraliteit van kulture. Daar is 'n groeiende bewuswording dat gelykheid nie geëvalueer kan word in blote numeriese terme nie, maar dat dit op RGU-wyses bekyk moet word. Want wanneer gelykheid gelykgestel word aan interveranderlikheid, dan is individualiteit en ongelykheid genoeë en die menslike persoon uitgeblus.

Ons staan op die rand van 'n eeu van 'n wêreld waarin menslike lewe vorentoe beur om nuwe vorme te aktualiseer. Die valse skending van die mens en die natuur, van tyd en ruimte, van vryheid en sekuriteit, word erken en ons word gekonfronteer met 'n nuwe RGU-visie van mense in hulle organiese verskeidenheid-in-eenheid en van die geskiedenis wat 'n rykheid en diversiteit aanbied van kwaliteit en 'n majesteit van skopus wat hiertoe ongeëwenaard is in die geskiedenis. Die relativering van die geakkumuleerde wysheid van mense se gees tot die nuwe RGU-realiteit van die universumgerigte wêreld en in die artikulering van die denke en geloofsoortuigings daarvan, help ons om 'n nuwe RGU-Godsrykperspektief, 'n renaissance van hoop in alle samelewings en van trots in mense se beslissings van wat hulle destinasie sal wees, aan te moedig.

'n Nuwe allesinsluitende RGU-Godsrykperspektief is toegewyd tot die erkenning dat alle groot veranderings voorafgegaan word deur ywerige intellektuele herevaluerings en reorganiserings. Ons is goed daarvan bewus dat die sonde van *hubris* (wulpsse arrogansie) vermy kan word deur aan te toon dat kreatiewe prosesse sigself nie vrye aktiwiteite is nie, as ons met vry bedoel dat dit arbitêr moet wees, of onverwant tot kosmiese wette is nie. Vir die kreatiewe proses in die menslike verstand, vir die ontwikkelingsproses in die organiese natuur en die basiese wette van die anorganiese wêreld mag bloot maar net verskeie uitdrukkings wees van 'n universele formatiewe proses. Dus vertrou 'n totalitêre geïntegreerde RGU-Godsrykvisie om aan te toon dat, hoewel die teenswoordige apokaliptiese periode een van uitsonderlike spanningsperiodes is, daar ook uitsonderlike bewegings is in die rigting van 'n kompenserende eenheid wat weier om die uiterste morele krag wat in God se RGU-universum aan die werk is te beskuldig en waarop elke krag alle menslike pogings ten laaste moet steun. Op hierdie manier kan ons verstaan dat daar 'n inherente interafhanklikheid van spirituele, mentale en materiële groei bestaan, wat hoewel gekondisioneer deur omstandighede, nooit totaal deur omstandighede gedetermineer word nie. Op hierdie manier mag die groot oorvloed van menslike kennis gekorreleer word met 'n insig in die aard van die menslike natuur deur ingestel te wees tot die wye en diep reeks van menslike gedagtes en menslike ervaring (Stoker 1967).

Ten spyte van die oneindige verpligting van 'n RGU-Godsrykmensdom, en ten spyte van hulle eindige kragte, ten spyte van die onversoenlikheid van nasionalismes, en ten spyte van die huistoosheid van morele passies wat deur die wetenskaplike uitkyk oneffektief gemaak is, onderkant die duidelike onrus en opstote van die hede, en uit die transformasies van hierdie dinamiese periode met die ontvouing van 'n wêreldbewussyn, is die doel van 'n nuwe RGU-manier om na God, die mens en die wêreld te kyk binne die volle speelruimtes van die Gees van God as 'n poging om die aksies, handeling en gebeure van God in die diepste en breedste sin van die woord, nie kunsmatig op te deel in geestelik verhewe en laer vleeslik wêreldse aksies, handeling en gebeure van God en mense nie. God se Gees sweef, beklee, oorklee en doop alle verskillende mense in hulle gedifferensieerde tydruimtelike situasie tot 'n radikale RGU-eenheid op radikale wyses, dit wil sê, in die diepte van mense se fisiese universum. En die Gees doop daardie selfde mense gedifferensieerd, dus in die holistiese breedte van mense se bestaan en die fisiese universum se tydruimtelike situasies, wat ons verstand te bowe gaan (Eliade 1975).

Die Gees van God se *tyd* vir mense en die universum (wêreld), sowel as die Gees van God se *ruimte* vir mense en die universum (wêreld), is nie op te deel in dualistiese tye (geestelike) en ruimtes (wêreldse) nie. 'n Radikale en gedifferensieerde universumgerigte pentekostalisme dring daarop aan dat die Gees van God oor en op alle menslike én wêreldse aksies, handeling en gebeure sweef, asook bekledend, oorkledend en dopend daaroor optree. God is Gees, nie 'n mens nie (Num. 23:19; Jh. 4:24). Tog openbaar God homself in en deur 'n Mens, Jesus Christus, in en deur sy Gees (1Trn. 3:16; Kol. 2:9). Ander mense is egter óók tempels waarin die Heilige Gees woon, en waardeur die Gees geopenbaar word (1Kr. 6:19). In God se triniteit setel die volle *latente potensiaal* van 'n volledige *RGU*-verskeidenheid-in-eenheid. Die Vader is nie die Seun nie, en die Seun is nie die Gees nie, en die Gees is nie die Vader of die Seun nie, en tog is dié drie één God (1Jh. 5:7). Hierdie trinitêre éénheid is veranker in 'n wedersydse inmekaar wees. Dis amper soos verskillende vloeistowwe wat tot 'n eenheid saamgemeng is. Water en olie kan meng, maar water bly water, en olie bly olie. Om hierdie wedersydse inmekaarwees te demonstreer bid Jesus tot die Vader, dat God se RGU-Godsrykmensdom *álmal* één mag wees, net soos die Vader in die Seun, en die Seun weer dialekties in die Vader: 'dat hulle ook in *Ons één* mag wees (Jh. 17:20). Die Vader (Gees) is dus in die Seun (mens), en die Seun (mens) is in die Vader (Gees) - 'n dialektiese eenheid-in-verskeidenheid!

Anders gestel: die Mens is in die Gees, en die Gees is in die Mens. Maar die Gees is ook in alle mense, en alle mense is in die Gees. Hier is 'n wedersydse en holistiese inmekaarwees wat vergelyk kan word met droë sponsballe wat in 'n swembad ingedoop word. In hierdie analogie is God as Gees die ganse universum-swembad, gevul en vervul met die alvullende waters van die Gees. Mense is die sponsballe ingedompel en oorklee met die Gees-swembad se alvullendhede. Dis 'n wedersydse inmekaarwees van verskeidenheid-in-eenheid. Die sponsballe is in die swembad, en die swembad is in die sponsballe. Elke afsonderlike sponsbal kan nie die volle *kwantiteit* van die hele swembad se water akkommodeer nie. Tog kan gesê word dat die volheid van die swembad se *kwaliteite* en *potensialiteite* in en rondom elke sponsbal aanwesig is. Want elke chemiese partikel van chloor, sout, elemente en ander bestanddele wat in die swembadwater is, is noodwendig óók ten volle in eweredige en gelyke kwaliteit rondom én in elke sponsbal teenwoordig. Dis 'n RGU-swembad, met RGU-water, wat RGU-latenthede en RGU-kwaliteite bevat, vir RGU-sponsballe, in 'n RGU-wêreld.

Natuurlik kan spesifieke sponsballe se eie vermoëns vir opnames van die swembadwater beperk en selfs in sommige gevalle volkome opgehef word, sodat beïnvloeding vanaf die swembadwater se kant kan afneem en moontlik selfs afgesluit word. Sponsballe buite die invloedseer van oorvloedige oorkledende swembadwaters, kan verdroog en ophou om as oordragmiddele te dien, wat byvoorbeeld water aan dorstige resieshardlopers kan verskaf. Gestel sponsballe sou vir baie lang tye in die naakte son lê en verhard. Sekerlik sal hulle elasticiteit en opneemvermoëns afneem. Indien sponsballe in verf sou beland en nie dadelik uitgewas, gesuiwer en gereinig word nie, is die moontlikheid groot dat as die verf in hulle droog word, hulle absorpsie-potensiaal volkome kan stagneer. 'n Sponsbal wat eers in enige ander vloeistof ingedoop is, en in volle kapasiteit met daardie besondere vloeistof gevul is, en direk agterna weer in 'n swembad beland, sal uiteraard nie dadelik in staat wees om die volle

potensiaal en kwaliteit van die swembadwater te absorbeer nie. Hoe langer die reeds gevulde sponsbal egter in die swembadwater lê, hoe meer, sterker en beter sal die drukkende invloede van die swembadwater se kant af op so 'n sponsbal inwerk, om die ander vloeistof in daardie sponsbal te verdun, te verflou, en later heeltemal te vervang. Na 'n tyd in en onder die swembadwater se invloede, sal so 'n bal weer ten volle oordek, gereinig, en deurweek wees met al die kwaliteite van die swembadwater. Op dieselfde wyse kan mense se potensiele latente vermoëns om die Gees te akkommodeer deur die parasiterende effekte van sonde belemmer word, en in sommige gevalle selfs afgesny word van die Gees se beïnvloedende kragte en magte. Daarom moet mense die Gees nie *bedroef* nie (Ef.4:30), die Gees nie *uitblus* nie (1Ts. 5:19), en nie die onvergeeflike sonde van lastering teen die Gees pleeg nie (Mt.12:31).

Jesus Christus as dié voorbeeldige Mens van God, dien as klassieke voorbeeld van my analogie. Dié Mens is in die Vader se Gees, en die ganse volheid van Vader se Gees is tegelyk wedersyds volkome in en rondom hierdie Mens. In hierdie Mens *woon* die ganse *volheid van die Godheid liggaamlik* (Kol. 2:9). Daarom is dié Mens die sigbare beeld van die onsigbare Gees (Kol. 1:15). Dis nie net die helfte of twee derdes van die Gees wat in dié Mens woon nie. Die ganse *volheid* woon in hom - natuurlik nie *kwantitatiewelik* nie, maar *kwalitatiewelik*. Dis die ganse *volheid* van al die Gees se kwaliteite, eienskappe, vermoëns, kragte, heerlikhede, rykhede, ensovoorts, wat ten volle in en rondom hierdie Mens *woon*. Hierdie kwalitatiewe volheid *kuier* nie net so nou en dan in hierdie Mens nie - dit *wóon permanent in hom*. En hierdie kwalitatiewe volheid *wóon* veral spesifiek in dié Mens se *lewende liggaam* - in sy *héle lewe*, met ander woorde. Tog is die Gees se vólle teenwoordigheid nie beperk nét tot dié Mens se fisiese lewe (liggaam) nie. Want terwyl die Gees 'n gekonsentreerde fokuspunt in hierdie Mens se héle lewe is, is die Gees tegelyk tog ook alvullend alomteenwoordig in God se ganse RGU-universum. As die volle kwantiteit van die Gees opgebondel en in die liggaam van Jesus Christus as mens ingeprop was, dan was God nét in die liggaam (lewe) van Christus beperkend vasgevang en was die hemele en universum leeg tydens Jesus se aardse bestaan. Nee, die volheid van die Godheid was *kwalitatiewelik* in hierdie mens se héle lewe, en tegelyk ook *kwalitatiewelik* in God se ganse RGU-universum, maar ook buite, bo-óór, én rondom hierdie mens se héle lewe. Só is God as Gees konkreet, maar alomteenwoordig, geopenbaar en gerealiseer in menslike vlees (1Tm.3:16). Só was die salwende Gees óp hierdie mens, in hierdie mens, deur hierdie mens, en rondom hierdie mens, as God se immer alomteenwoordige bekragtiging en bemagtiging as Koning, Priester en Profeet in die aardse lewe en bediening van hierdie mens, ónder, sáám, vir en mét ander mense.

Daarom kon hierdie Mens ook die werke doen, wat net God in en deur sy Gees alleen kan doen: red, genees, verlos, skep, herskep, hemu, wederbaar, en regeer as priester, profeet én koning sáám met al die ander koninkryksmense van God, in God se *beoogde goedbedoelde* (eskatologiese) RGU-universum! - waar eskatologie nie nét 'n tydruimtelike punt van plek en tyd is nie, maar veral óók herhaalde vervullings is van elke gunstige Geesteenwoordigheid - of *kairos*-Geesteenwoordigheid - waarin God se *goeie RGU-bedoelings* bereik word met al die Gees se veelvuldige oorkledende RGU-teenwoordighede oor en in God se RGU-universum. Dis reeds die tussen-testamentariese en vroeë nuwe-testamentariese jode se lineêre tydsbegrip, wat verantwoordelik was vir hulle eskatologiese wanbegrip, waarvolgens eskatologie nét 'n enkele beperkte tydruimtelike vervulling van 'n spesifieke tydspunt sal wees van 'n sogenaamde nuwe eindtyd-era in 'n allerlaaste stukkie van tyd aan die verre einde (Olivier et al 1980: 5-11, 32-33). Hulle gunstige *kairos*-tyd was *alreeds* daar, maar weens hulle reguitlynige eskatologiese tydskonsep wat nét in één rigting na vore vloei, het hulle die *gunstige tyd* toe God as Gees hulle weer vir die soveelste maal besoek het, *nie opgemerk nie* (Lk. 19:44). Wéér besoek God as Gees hierdie mense (sponsballe) by wyse van 'n heel nuwe RGU-manier van 'n uiters gunstige geïnkarneerde brandpunttyd, maar die parasiterende verf van sonde het hulle verhard en verblind - soos Jesaja (6) dit onder andere voorspel het - sodat hulle nie God se gunstige en tydige besoek aan hulle deur die kragte van die Gees, na behore raakgesien, gewaardeer en aangegryp het nie.

Net soos wat dit vandag met vele kerklike en godsdienstige leiers die geval is, het die tradisionele brille van die destydse joodse leiers wanpersepsies veroorsaak. En presies as gevolg van hierdie tradisionele wanopvattinge, kon hulle God se soveelste gunstige besoek aan hulle in die vorm van hulle gesalfde messias in Geeskrag, nie opmerk nie. Juis omdat God hierdie keer op 'n heel nuwe onverwagse en totaal verrassende wyse op 'n stil manier deur die Gees na hulle gekom en teenwoordig geraak het, en nie op bowe-aardse skouspelagtige wyses teenwoordig was soos in hulle verlede nie, wou hulle nie God se soveelste nuwe teenwoordigheid in en deur die Gees aanvaar nie. Daarom wag hulle tot vandag nog vir die Godsryk en vir hulle gesalfde Messias, terwyl die Godsryk lankal reeds naby hulle gekom het (Mt. 3:2; Lk. 17:20-21), en hulle Messias lankal reeds na hulle gekom het en digby hulle in hul midde kom staan het, tydens God se gunstige koms in en deur die Gees, en hulle dit toe verwerp het. Toe hulle hul Messias se koms onder en in die salwende krag van die Gees verwerp, het hulle tegelyk ook die Heilige Gees se koms en nuwe teenwoordigheid verwerp. En dis presies oor hierdie houding van die jode om enige ander nuwe en verrassende vorme van God se veelvuldige teenwoordighede te wou erken - en insonderheid God se nuwe manier van teenwoordig wees in die Gees in en onder hulle - dat Jesus hulle gewaarsku het vir die moontlikheid van die onvergeeflike lastering teen die Heilige Gees. Die verharde verf van tradisionalisme in hulle lewens kan moontlik uiteindelik die RGU-beïnvloedinge van die Gees in en om en deur hulle lewens, inkort en miskien later heeltemal afsny.

Dieselfde kan ook met vandag se mensdom gebeur in hulle gewone alledaagse lewens. Net soos Jesus se voortdurende permanente wedersydse inmekaarwees met die Gees van die Vader in sy alledaagse lewe saam met ander mense in hulle midde, so is dit met God se gewone RGU-Godsrykmensdom vandag. God se herhaalde nuwe gunstige eskatologiese *kairos*-teenwoordighede van die Gees in God se RGU-koninkryks-universum, mag nie misgekyk word nie. Dié Gees is ook vir vandag bedoel. Want juis vandag - en elke ander dag wat vandag genoem kan word - behoort mense as hulle die Gees se kloppende en besoekende stem hoor, nie blind en verhard daarteenoor staan nie (Hbr. 4:7). Verharde verflonte kan miskien die lewendgewende waters van die Gees dalk vir goed buite hou. Die Gees mag nie beperk word nêr tot sekere tye, plekke, mense, gebeure, situasies, kerke, religieë of tradisies nie. Die Gees is vir alle mense, van alle tye, plekke, wêreld, kulture, godsdienste, kerke, tale, volke en rassel.

Ongeag of dit net één sponsbal (Jesus), of 12 sponsballe (12 apostels), of etlike biljoene sponsballe (die ganse huidige wêreldbevolking) in dieselfde swembad is, elkeen van daardie balle het **latente potensialiteite** om die **kwalitatiewe volhede** van sodanige swembaddens se water tot maksimum kapasiteite, prosesmatig oor tyd in te neem en daarmee versadig te word. Dit is 'n RGU-eenheid-in-verskeidenheid, waarvolgens alle moontlike sponsballe wat ten volle baptisties oorkledend ingedompel word, almal deur dieselfde water één gemaak word. Ingevolge 'n swembad-analogie, is dit min of meer wat met alle mense gebeur in God se RGU-koninkryks-universum. Alle mense het **latente potensialiteite** om die **kwalitatiewe volhede** van God se Gees te bekom met God se herhaalde nuwe RGU-Geesteenwoordigheids-indompelings. Wees egter versigtig vir parasiterende verferhardings en donkerbriblindhede: tradisies, teologieë, teorieë, filosofieë, ideologieë en retorieke. Die Gees kán, en wil, en sal gister, vandag en tot in ewigheid dieselfde kragtige, liefdevolle, genadige, werkende, besoekende, openbarende, realiserende en **immerteenwoordige oorkledend-Geesdopende Gees** wees en bly.

Dis egter die parasiterende van sonde rondom en in mense se lewens, wat hulle inherente aangebore latente potensialiteite kan afstomp, sodat die verskeie volhede van die Gees se kwalitatiewe eienskappe en vermoëns miskien nie altyd na behore geakkommodeer en na ander mense uitgegee kan word nie. Dink aan die sponsballetjies wat aan marathon-hardlopers uitgedeel word om hulle dors te les. Mense wat te lank buite die invloedssfeer van die Gees bly, kan verdroog en nie as nuttige oordragmiddels dien om ander mense se behoeftes in liefdesgemeenskap te help bevredig nie. Maar hoe langer mense in en onder die allesomvattende oorkledende RGU-invloede van die Gees lewe, hoe flouër raak die kwalitatiewe effekte van ander sonde-vloeiistowwe in hulle lewens, totdat die parasiterende van die kwaad geleidelik verplaas word en hulle lewens later weer gereinig en geheilig is, om weer eens die volle latente potensialiteite van hulle lewens oop te stel vir die oorkledende

kwalitatiewe effekte, kragte, magte en vermoëns van die Gees. Hierdie RGU-dialektiese werkinge van die Gees, impliseer 'n lewenslange RGU-proses in mense se lewens van paradoksale dubbelsinnighede: dis 'n dialektis van val en opstaan, van dood en opstanding, van sondig en bekeer, van hardheid en berou, van blindheid en genade, en van hang tussen hemel en aarde! Daarom moet God se **RGU-Godsryksmending** in 'n **RGU-Godsrykuniversum** moed hou, want hulle is veronderstel om *deur baie verdrukkinge in God se RGU-koninkryk in te gaan* (Hd. 14:22).

BIBLIOGRAFIE

- Aalders WJ [s.a.] Handboek der Ethiek, s.l., s.n.
- Ackermann D 1988 Feminist Liberation Theology, in Journal of Theology for Southern Africa, 62, Cape Town:UCT.
- Adams JL et al 1985 The Thought of Paul Tillich, San Francisco: Harper & Row Publishers.
- À Kempis T 1955 Imitation of Christ, Translation of 1530 by R Whitford, Garden City N.Y.:Doubleday.
- Allen R 1962 The Ministry of the Spirit, Grand Rapids: Eerdmans.
- Allport G 1937 Personality: A Psychological Interpretation, New York: Holt Rinehart & Winston.
- Allport G 1961 Pattern and Growth in Personality, New York: Holt Rinehart & Winston.
- Aquinas T 1991 Summa Theologiae, 1a. : Christian Classics 1991
- Aquinas T 1981 Summa Theologiae, volumes 1,2,3, Christian Classics.
- Arndt WF& Gingrich F 1957 A Greek-English Lexicon of the New Testament, London: Zondervan.
- Atter GF 1962 The Third Force, Canada: Peterborough.
- Augustine A c.400 De Civitate Dei.
- Augustine A [s.a.] Confessiones.
- Augustine A 1971 The Confessions of Augustine in Modern English, Grand Rapids: Zondervan.
- Baird RD 1971 Category Formation and the History of Religions, The Hague: Mouton.
- Baker AG 1934 Christian Missions and a New World Culture.
- Baker RS 1964 Following the Color Line, New York: s.n.
- Baker J 1974 Race, New York:s.n.
- Bakker JT [s.a.] Dooververtelde Bevrijding, Kampen.
- Barrett CK 1962 From First Adam to Last: A Study in Pauline Theology, New York: Charles Scribner's Sons.
- Barrett CK 1973 A Commentary in the Second Epistle to the Corinthians, New York: Harper & Row.
- Barrett DB 1988 World Christian Encyclopedia, Nairobi: Oxford University Press.
- Barr J 1968 The Images of God in the Book of Genesis - A Study in Terminology, in Bullitin of the John Rylands Library 51.
- Barr J 1977 Fundamentalism, London: SCM.
- Barr J 1984 Escaping from Fundamentalism, London: SCM.
- Barth K 1958 Church Dogmatics, Vol. I.3 Edinburgh: T&T Clark.
- Barth K 1960 Church Dogmatics, Vol. 1, Edinburgh: T&T Clark.
- Barth K 1976 Church Dogmatics, Vol. 3, Edinburgh: T&T Clark.
- Barth K 1980 Church Dogmatics, Vol. 1.2 Edinburgh: T&T Clark.
- Basham D 1971 A Handbook on Tongues Interpretation and Prophecy, Pennsylvania: Whitaker Books.
- Basham D 1974 A Handbook on Holy Spirit Baptism, Pennsylvania: Whitaker Books.
- Basilius die Grote 1980 On the Holy Spirit. Crestwood NY:St. Vladimir's Seminary.
- Bavinck JH [s.a.] Ik Geloof in de Heilige Geest, Den Haag.
- Beale A 1976 Mission is my Calling, in Crusade, August 1976.
- Bearer RP 1961 Eschatology in America Missions, In Basileia - Walter Freytag zum 60 Geburtstag, Stuttgart: Evang. Missionsverlag.
- Bellah RN 1967 Civil Religion in America, In Daedalus 96:1-21.
- Bellah RN 1970 Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-traditional World, New York: Harper & Row.
- Berger P 1973 The Social Reality of Religion, New York: Middlesex.
- Berkhof H 1959 Christus de zin der Geschiedenis, Nijkerk: GF Callenbach N.V.
- Berkhof H 1964 The Doctrine of the Holy Spirit, Richmond, Virginia: John Knox.
- Berkhof H 1966 Christ the Meaning of History, London: SCM Press.
- Berkhof H 1973 Christelijk Geloof: Een Inleiding tot de Geloofsleer, Nijkerk: Callenbach.
- Berkhof H 1976 The Doctrine of the Holy Spirit, Atlanta: John Knox.
- Berkhof H 1979 Christian Faith: An Introduction to the Study of the Faith, Grand Rapids: Eerdmans.
- Berkhof L 1969 Systematic Theology, London: Banner of Truth.
- Berkouwer GC 1950 De Voorzienigheid Gods, Kampen.
- Berkouwer GC 1961 De Wederkomst van Christus, Vol. 1, Kampen.
- Berkouwer GC 1963 De Wederkomst van Christus, Vol. 2, Kampen.
- Berkouwer GC 1972 Studies in Dogmatics: The Return of Christ, Grand Rapids: Eerdmans.
- Berkouwer GC 1981 Studies in Dogmatics: The Return of Christ, Grand Rapids: Eerdmans.
- Beyerhaus P 1969 Zur Theologie der Religionen in Protestantismus, Kerugma und Dogma - 87-104.
- Biehl P 1973 Calwer Verlag, Kirchengeschichte im Religionsunterricht, Konzeptionen und Entwürfe, Stuttgart.

- Bloom H & Trilling L 1982 The Oxford Anthology of English Literature: Romantic Poetry and Prose, London: OUP
- Boer H 1961 Pentecost and Missions, London: Lutterworth.
- Boesak A 1977 Farewell to Innocence, Maryknoll: Orbis.
- Boettner L 1979 The Millennium, Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Co.
- Bolwijn KH 1955 Gaven des Geestes in de Eerste Eeuwen, Vuur Hoenderloo.
- Bonhoeffer D 1959 Creation and Fall, London: CSM Press.
- Bonino JM 1975 Doing Theology in A Revolutionary Situation, Philadelphia: Fortress Press.
- Bornkamm H 1949 Die Kirchengeschichte ist die Geschichte des Evangeliums und seiner Wirkungen in der Welt, mit Grunrizz zum Studium der Kirchengeschichte, Gutersloh.
- Bornkamm K 1978 Kirchengeschichte und Kirchengeschichteverständnis, Z.Th. K.
- Bosch DJ 1959 Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu, Zwingli Verlag, Zurich.
- Bosch DJ 1979 Heil vir die Wêreld, Pretoria: NGKB.
- Bosch DJ et al 1980 Sending en Godsdienstwetenskap: Inleiding tot die Sendingwetenskap, Gids 1 vir MSR501-T, Pretoria: Unisa.
- Bosch DJ et al 1982 Perspektief op die Ope Brief, Kaapstad: Human & Rousseau.
- Boyer L 1963 The Spirituality of the New Testament and the Fathers, New York: Desclee.
- Bradley I 1976 The Call to Seriousness: The Evangelical Impact on the Victorians, London: Jonathan Cape.
- Brandsma T 1985 Mystiek Leven: Een Bloemlesing, Nijmegen: Uitgeverij B. Gottmer.
- Brandt PA en Leue JA 1982 Deutsch- Afrikaans Schulwörterbuch, Van Schaik: Pretoria.
- Bright J 1953 The Kingdom of God: The biblical Concept and its Meaning for the Church, New York: s.n.
- Brown RE 1966 The Paraclete in the Fourth Gospel, New Testament Studies 13, New York: Double Day.
- Brown RM 1967 The Ecumenical Revolution, Garden City, New York: Doubleday & Co.
- Brown RM 1987 Theology in A New Key, Philadelphia: Westminster Press.
- Brumback C 1947 What Meaneth This? Springfield Mo. GPH.
- Bruner FD 1970 A Theology of the Holy Spirit: The Pentacostal Experience and the New Testament Witness, Grand Rapids: Eerdmans.
- Bruner FD 1979 A Theology of the Holy Spirit, London: Hodder & Stoughton.
- Bruner FD & Hordern 1984 The Holy Spirit - Shy Member of the Trinity, Minneapolis, Augsburg: s.l.
- Brunton P 1979 The Wisdom of the Overself, London: Rider & Co.
- Bultmann R 1959 Theology of the New Testament, London: SCM.
- Bultmann R 1960 Glauben und Verstehen III, Tübingen.
- Burghardt WJ 1957 The Image of God in Man According to Cyril of Alexandria, Woodstock: Woodstock College Press.
- Bürkle H 1979 Missionstheologie, Stuttgart: Kohlhammer.
- Bush D 1979 Milton: Poetical Works, Oxford: Oxford University Press.
- Cabestrero T 1981 Mystic of Liberation: A Portrait of Pedro Casaldáliga, Maryknoll, New York: Orbis.
- Calder N 1977 Sleutel tot het Heelal, Baarn: Sesan Special
- Calvin J 1949 Institutes of the Christian Religion, vol. I, London: James.
- Calvin J 1949 Institutes of the Christian Religion, vol. II, London: James.
- Calvin J 1949 Institutes of the Christian Religion, vol. III, London: James.
- Calvin J 1961 Concerning the Eternal Predestination of God, Trans. By JKS Reid, London: T&T Clark.
- Calvin J [s.a.] Calvin's Calvinism, Ed. & Trans. By Henry Cole, Grand Rapids: Eerdmans.
- Cambron MG [s.a.] Bible Doctrines, [s.l., s.n.].
- Cassier E 1944 An Essay on Man: An Introduction to the Philosophy of Human Culture, New Haven: Yale University Press.
- Chafer LS 1915 The Kingdom in History and Prophecy, Chicago: Fleming & H Revell.
- Chafer LS 1936 Dispensationalism, Dallas: Dallas Seminary Press.
- Chafer LS 1951 Dispensationalism, Dallas: Dallas Seminary Press.
- Chamdon J 1957 Was ist Kirchengeschichte? Göttingen.
- Chaney CL 1976 The Birth of Missions in America, W Carey Library: Pasadena.
- Chenu MD 1982 Le Saulchoir: Una Scuola di Teologia, Casale Monferrato: Marietti.
- Christenson L 1976a Social Action Jesus Style, Minneapolis: Bethany
- Christenson L 1976b The Charismatic Renewal Among Lutherans, Minneapolis, Minnesota: LCRS via Bethany.
- Christenson L 1968 Speaking in Tongues and its Significance for the Church, London: Coverdale House.
- Clark MS et al 1989 What is Distinctive about Pentecostal Theology? Pretoria: Sigma Press.
- Clark S 1971 Charismatic Renewal in the Church, in As the Spirit Leads Us, K & D Ranaghan 1971.
- Clark S 1972 Building Christian Communities, Notre Dame, Ind.: Ave Maria Press.

- Clark S 1976 Baptized in the Spirit and Spiritual Gifts, Michigan: Servant.
- Coleman JC et al 1980 Abnormal Psychology and Normal Life, London: Scott, Foresman & Co.
- Comblin 1969 Historia da Teologia Católica, São Paulo: Herder.
- Cone J 1970 A Black Tgeology of Liberation, New York: Lippincott.
- Cone J 1975 God of the Oppressed, New York: Lippincott.
- Congar Y [s.a.] Théologie, DTC, 15:346-447, [s.l.; s.n.].
- Congar Y 1983 I Believe in the Holy Spirit, Vol. 1-3, London: Geoffrey Chapman.
- Cordier A 1996 König se Eskatologie - Met Besondere Verwysing na sy Bydrae tot die Millenniumdebat. Ongepubliseerde Mth-graad, Pretoria: Unisa.
- Cox WE 1972 Amillennialism Today, Philadelphia: P&R Publishing Company.
- Cox WE 1974 An Examination of Dispensationalism, Philadelphia: P&R Publishing Company.
- Cronjé FHJ 1981 Waarom Pinkster? Johannesburg: Evangelie Uitgewers.
- Cruywagen DG 1963 Verwarring oor die Begrip, Doop - In die Stem 7 Julie 1963.
- Culpepper RH 1977 A Survey of Some Tensions Emerging in the Charismatic Movement, in Scottish Journal of Theology 30, 5 October, 1977:439-452.
- Cullmann O 1950 Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament Zürich.
- Cumming JE 1965 Through the Eternal Spirit, Mineapolis: Bethany Fellowship Inc.
- Dainsteegt PG 1977 Foundations of the Seventh-Day Adventist Message and Mission, Grand Rapids: Eerdmans, 1977, p. 11.
- Daniélou J 1961 Message évangélique et culture hellé mistique aux Ile et IIIe siècle, Paris.
- Dayton DW 1975 From Christian Perfection to the Baptism of the Holy Ghost, New Jersey: Logos International.
- Dayton DW 1985 Towards A Theological Analysis of Pentecostalism, Gaithersburg: Society of Pentecostal Studies.
- Davis JJ 1986 Christ's Victorious Kingdom, Grand Rapids: Baker.
- De Boer F 1972 Kirchengeschichte oder Auslegungsgeschichte? Theologische Literaturzeitung, 97, pp.401-414.
- Deist FE & Du Plessis I 1981 God se Ryk, Pretoria: Van Schaik.
- Deist FE en Burden JJ 1983 'n ABC van Bybeluitleg, Pretoria: Van Schaik.
- Deist FE 1983 Verandering Sonder Geweld, Kaapstad: Nasionale Boekdrukkery.
- Deist F 1984 A Concise Dictionary of Theological Terms, Pretoria: JL van Schaik.
- De Haan MR [s.a.] The Second Coming of Jesus, Grand Rapids: Zondervan Publishing House.
- De Jong JA 1970 As the Waters Cover the Sea: Millennial Expectations in the Rise of Anglo-American Missions, Kampen: Kok.
- De Knijff HW 1970 Geest en Gestalte, Wageningen.
- De Las Casas B 1978 Situación del Pueblo y responsabilidad Christiana, in Signes de Lucha y esparanza [SLE]: Lima:CEP.
- De Smit JC 1983 Die Duisendjarige Vrederyk, Ongepubliseerde MTh. Verhandeling, Pretoria: Unisa.
- Du Surgy P 1966 The Mystery of Salvation, London: Sheed & Ward. New Standard Encyclopedia, vol.8, 1968: M645.
- De Vos H 1957 Inleiding tot de Wijsbegeerte, Nijkerk.
- Die Hervormer 1943 Die Hervormer, 22 November 1943:12.
- Die Moderatuur VEK 1979 Die Grondwet van die Volle Evangelie Kerk van God in Suidelike Afrika, Irene: VEK Publikasieraad.
- Die Naweek 1948 Die Naweek, 2 September 1948:7.
- Dilschneider O 1961 Die Geistvergessenheit der Theologie: Theologische Literaturzeitung.
- Dilschneider O 1969 Ich Glaube an den Heilige Geist: Versuch einer Kritik und Antwort zur Existenz Theologie, Wuppertal: Rolf Brockhaus.
- Dilschneider O 1978 Geist als Vollender des Glaubens, Gütersloh: Gerd Mohn.
- Dolman DH [s.a.] Simple Talks on the Holy Spirit, s.l., s.n.
- Dorner [s.a.] System of Christian Doctrine, s.l., s.n.
- Dorner [s.a.] History of the Doctrine of the Person of Christ, s.l., s.n.
- Downey DW 1968 New Standard Encyclopedia, Chicago: Standard Education Society, Inc.
- Dulles A 1983 Models of Revelation, Hong Kong: Gill & Macmillan.
- Dulles A 1974 Models of the Church, Garden City, New York: Doubleday & Co.
- Dunn JDG 1970 Baptism in the Holy Spirit, London: SCM.
- Dunn JDG 1975 Jesus and the Spirit, London: SCM.
- Du Plessis DJ 1961 Pentecost Outside "Pentecost", Dallas.
- Du Plessis DJ 1963/1970 The Spirit Bade Me Go, New Jersey: Logos International.
- Du Preez A 1969 Dieptesielkunde en Jeugverskynsels, Pretoria: Van Schaik.

- Durkheim E 1974 The Elementary Form of the Religious Life, New York: Free Press.
- Ebeling G 1947 Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegen der Heiligen Schrift, Tübingen,
- Ebeling G 1960 Wort und Glaube, Tübingen.
- Edwards J 1982 A Treatment on Religious Affections, Grand Rapids: Baker-reprint.
- Einstein A 1905 Zur Elektrodynamik bewegter Körper Annalen der Physik, Vierte Folge, Band 17.
- Einstein A 1967 The Meaning of Relativity, Chapman & Hall.
- Einstein A 1975 Euber den Frieden, Weltordnung oder Weltuntergang? Herausgegeben van Otto Narhan und Heinz Norden: Herbert Lang & Cie., AG Bern.
- Einstein A 1982 Mein Weltbild, Herausgegeben van Carl Seelig, Ullstein Materialien.
- Eisenlöffel L 1979 Bis Alle Eins Werden: Siebzig Jahre Berliner Erklärung und ihre Folgen, Leuchter: Erzhausen.
- Eliade M 1955 The Myth of the Eternal Return, London: Routledge & Kegan Paul.
- Eliade M 1975 Myth and Reality, London: Harper & Row Publishers.
- Eliade M 1975 Myth, Dreams and Mysteries, New York: Harper Torchbooks.
- Engelbercht B 1978 God en die Politiek, Durban.
- Engelbrecht BJ 1988 Hervormde Teologiese Studies, Fakulteit Teologie (Afd A) Universiteit van Pretoria 1988 - BJ Engelbrecht-huldigingsbundel by geleentheid van aanvaarding van Emiritaat
- Erickson MJ 1988 Contemporary Options in Eschatology, Grand Rapids: Baker.
- Erikson E 1963 Childhood and Society, New York: Norton.
- Evans L 1964 A Personal Itinerary in the Charismata, In View No. 2, 1964:14.
- Ervin HM 1985 Hermeneutics: A Pentecostal Option, In Elbert, 1985:23-35.
- Eybers IH et al 1982 Inleiding in die Teologie, Pretoria: NGKB.
- Fabelle V & Torres S 1983 Irruption of the Third World: Challenge to Theology, Maryknol, New York: Orbis.
- Fee G 1976 Hermeneutics and Historical Precedent: A Major Problem in Pentecostal Hermeneutics: in Spittler 1978:118-132.
- Feinberg CL 1980 Millennialism, Chicago: Moody Press.
- Ferreira IL 1975 Die Charismata en die Nederduitse Gereformeerde Kerk, Pretoria NGKB.
- Findlay A 1965 The Rock of Truth, London: Psychic Press.
- Finney CG 1986 Finney's Lectures on Theology, Minneapolis, Minnesota: Bethany Fellowship Publishers.
- Fiorenza ES 1990 Bread not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation, Edinburgh: T&T Clark.
- Flemming DJ 1950 Living as Comrades, New York: Agriculture Mission.
- Ford L 1972 Biblical Recital and Process Philosophy, In Interpretation 26.2, April 1972:201.
- Ford L 1985 The Lure of God, New York: University Press of America.
- Franklin JM et al 1961 The Consolidated Webster Encyclopedia Dictionary, Chicago: Consolidated Books
- Freud S 1940 An Outline of Psychoanalysis, Standard Edition, vol. 23.
- Freud S 1943 A General Introduction of Psychoanalysis, New York: Doubleday.
- Fuchs S 1975 Origin of Religion, Pontifical Institute of Theology and Philosophy.
- Funk & Wagnalls 1968 Standard Dictionary, New York: Funk & Wagnalls Co.
- Gäbler U 1978 Die Anfänge der Erweckungsbewegung in Neu-England und Jonathan Edwards, 1734/1735, In Interpretation 26.2.
- Gadamer HG 1984 Articulating Transcendence in the Beginning and Beyond, Chicago: Scholar Press.
- Gaum F 1981 Die Kerk en die Toekoms van Suid-Afrika, Pretoria: NGKB.
- Gaybba B 1987 The Spirit of Love, London: George Chapman.
- Gee D 1932 Graham and Pentecost, Springfield Mo: Gospel Publishing House.
- Gee D 1941 The Pentecostal Movement, London: Victory Press.
- Gee D 1952 The Latter Rain, In Pentecost, June 1952, London.
- Gee D 1961/2 To Our New Pentecostal Friends, In Pentecost, Dec.1961 - Feb.1962, London.
- Gee D [s.a.] Pinkster, vertaal deur die Stephen van der Merwe Leesstof-bestuurskomitee, Roodepoort: Gospel Publishing House.
- Geesink W [s.a.] Gereformeerde Etiek, Deel II, s.n., s.l.
- Geisler NL 1997 Creating God in the Image of Man, Minneapolis, Minnesota: Bethany House Publishers.
- Geldenhuys FEO'Brien 1982 In die Stroomversnelling, Kaapstad: Tafelberg Uitgewers.
- Gelpi DL 1971 Pentecostalism: A Theological Viewpoint, In Paramus, New Jersey, Paulist Press.
- Gensichen HW 1971 Glaube für die Welt, Gütersloh: Gerd Mohn.
- Gerdner GBA 1989 Handboek by die Katkisasie, Kaapstad-Pretoria: NGKU.
- Ghezzi B 1974 The Charismatic Renewal and Church Renewal, In New Covenant, September, 1974:29-31.
- Gill SD 1982 Beyond the Primitive, Englewood Cliffs: Prentice Hall.

- Godschalk LAF 1968 Het Koninkrijk Gods naar den Schriften, Gröningen.
- Goppelt L 1981 Theology of the New Testament, vol. I, Grand Rapids: Eerdmans.
- Gouws LA et al 1979 Psigologiese Woordeboek, Johannesburg: McGraw-Hill Boekmaatskappy.
- Grant RM 1957 The Letter and the Spirit, London: [s.n.].
- Grant RM 1961 The Earliest lives of Jesus, New York: [s.n.].
- Green JP et al 1986 Interlinear Bible: Hebrew-Greek-English, Peabody Masseachusetts: Hendrickson Publishers.
- Green M 1973 Evangelism in the Early Church, London: Hodder & Stoughton.
- Green C 1974 Liberation Theology: Karl Barth on Woman and Men, In Union Seminary Quaterly Review, 1974:221-231.
- Groenewald EP 1963 In Gelykenisse het Hy Geleer, Pretoria: Van Schaik.
- Gutierrez G 1987 We Drink from Our Own Wells, London: SCM.
- Gutierrez G 1988 A Theology of Liberation, London: SCM.
- Guy JC 1982 Saint Ignace de Loyola: Exercices Spirituels, Paris: Seuil.
- Haberman F 1979 Tracing our Ancestors, New York:s.n.
- Habermas J 1972 Technology and Science as "ideology", In Toward a Rational Society, Student Protest: Science, and Politics, London: Heinemann.
- Habershon AR 1973 The Study of the Parables, Grand Rapids: Kregel Publications.
- Habershon AR 1973 The Study of the Types, Grand Rapids: Kregel Publications.
- Halkes CJM 1986 Met Mirjam is het Begonnen: Opstandige vrouwen op zoek naar hun geloof, Kampen: Kok.
- Hallencreutz CF 1877 Dialogue and Community: Ecumenical Issues in Inter-religious Relationships, Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Hamilton FE 1952 The Basis of Millennial Faith, Grand Rapids: Eerdmans.
- Hampson D 1990 Theology and Feminism, Oxford: Basil Blackwell
- Hancock G 1996 Fingerprints of the Gods, London: Reed International Books Ltd.
- Harnack A 1957 What is Christianity? New York: Harper Torch Books.
- Harper MC 1965 The Third Force in the Body of Christ, London: The Fountain Trust.
- Harper M 1971 Christian Unity - the Growing Fact, In Renewal, Dec 1970 - Jan 1971: 4-5.
- Harper M 1971 None can Guess, Plainfield, N.J.: Logos International.
- Hart LD 1978 A Critique of American Pentecostal Theology, Ph.D Thesis, Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, Kentucky.
- Hartshorne C 1962 The Logic of Perfection, LaSalle: The Open Court Publishing Co.
- Hartshorne C [s.a.] Man's Vision of God and the Logic of Theism, s.l., s.n.
- Hartshorne C 1964 Creative Synthesis and Philosophic Method [s.l.].
- Hartshorne C 1967 A Natural Theology for Our Time, [s.n., s.l.].
- Hattingh WJ 1984 Verkondiging en Viering as Terapeutiese Momente in die Pastorale Versorging, D.th Thesis, Pretoria: Unisa.
- Hattingh WJ 1986 Forum Pinksterteologie 2 (3): 'n Charismatiese Gestruktureerde Kerk, [s.l., s.n.].
- Haught JF 1986 What is God? New York: Paulist Press.
- Hendry GS 1965 The Holy Spirit in Christian Theology, London:SCM.
- Herderlijk Schrijven 1961 De Kerk en de Pinkstergroepen: In Herdelijk Schrijven van de Generale Synode der Nederlandse Hervormde Kerk: Gravenhage.
- Herholdt MD 1987 'n Kritiese Vergelyking van Aspekte van die Verbondsteologie en die Dispensasionele Teologie, Mth-graad; Pretoria: Unisa.
- Heron A 1983 The Holy Spirit, London: Marshall Morgan & Scott.
- Herod FG 1986 What Men Believe, Norwich: Fletcher & Son.
- Heyns JA & Jonker WD 1977 Op weg met die Teologie, Pretoria: NGKB.
- Heyns JA 1981 Die Mens, Kaapstad: Sacum Bpk.
- Heyns JA 1984 Dogmatiek, Pretoria: NGKB.
- Heyns JA 1986 Teologiese Etiek, Pretoria: NGKB.
- Hick J 1966 Is God's Existence a State of Affairs? In Faith and Philosophy: 1966:30, London: St. Martins Press.
- Hjelle LA en Ziegler DJ 1976 Personality: Theories, Basic assumptions, Research, and Applications, McGraw-Hill: Kogakusha, Ltd: Tokyo.
- Hocking WE 1940 Living Religions and World Faith, New York: Macmillan
- Hocking et al 1932 Re-Thinking Missions, In The Commission of appraisal of the Laymen's foreign missions enquiry.
- Hoekema AA 1966 What About Tongue Speaking? Exeter, Devon.
- Hoekema AA 1972 Holy Spirit Baptism, Grand Rapids: Eerdmans.

- Hoekema AA 1979 The Bible and the future, Exeter Devon: Paternoster Press.
- Hoekema AA [s.a.] Spreeken in Tongen, s.l., s.n.
- Hollenweger W 1974 Pentecost between Black and White, In The Christian Journal, Belfast.
- Hollenweger W 1977 The Pentecostals, Minneapolis: Augsburg Publishing House.
- Holmes E 1938 The Science of Mind, New York: Dodd, Mead & Co., Vail-Ballou Press Inc.
- Holton G [s.a.] Thematic Origins of Scientific Thought: Kepler to Einstein, Cambridge: Harvard University Press.
- Horton H 1946 The Baptism in the Holy Spirit, Luton, Beds: Redemption Tidings Bookrooms.
- Horst F 1950 Face to Face: The Biblical Doctrine of the Image of God, In Interpretation 4.
- Hummel CE 1978 Fire in the Fireplace: Contemporary Charismatic Renewal, Downers Grove, Illinois: Inter Varsity.
- Hunter HD 1983 Spirit-Baptism: A Pentecostal Alternative, Lanham: University Press of America.
- Illich I 1974 Mission and Midwifery, Gwelo: Mambo Press.
- Irvine AH 1972 Collins English Dictionary, London: Collins.
- Isaacs ME 1976 The Concept of Spirit: A Study of Pneuma in Hellenistic Judaism and its Bearing on the New Testament, London: Hethrop College.
- Italiaander R 1973 Erlangen Verlag der evang-Luth. Mission: Eine Religion für den Frieden [s.l.].
- Jacobi J 1951 The Psychology of C.G. Jung, London: Routledge & Kegan Paul.
- Jaffé A 1979 Jung Over de Zin van het Leven, Rotterdam: Lemniscaat.
- Jedin H 1954 Kirchengeschichte als Heilsgeschichte? In Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte, p. 37, oorspronklik In Saeculum 5, 1954, pp. 119-128.
- Jedin H 1970 Kirchengeschichte ist Theologie und Geschichte, in R Kottje: Trier 1970.
- Jenkins D 1967 The Glory of Man, London: SCM Press.
- Jensen RA 1975 Touched by the Spirit, New York: Hawthorn.
- Johnson DW 1988 Millennial Thinking and its Implications for Social Reform, Boca Raton: FAU.
- Johnson RK 1984 Pentecostalism and Theological Hermeneutics: Evangelical Options, in Pneuma 6, 1984:51-64.
- Jones JW 1975 The Spirit and the World, New York: Hawthorn.
- Jones RB 1975 What, Where and When is the Millennium? Grand Rapids: Baker.
- Jonker WD 1955 Misteke Liggaam en Kerk in die Rooms-katolieke Teologie, Kampen: Kok.
- Jung CG [s.a.] Mysterium Coniunctiones, G.W. 14/II, par.413, 414.
- Jung CG 1952 Brief aan Erich Neumann op 5 Januarie 1952 - waarin Jung opmerk dat God 'n *contradictio in terminus* is.
- Jung CG 1953a Psychological Types or the Psychology of Individuation, London: Routledge & Kegan Paul.
- Jung CG 1954 The Spirit of Psychology: Spirit and Nature, In Papers from the Eranos Yearbooks, vol. 1 New York: Pantheon Books.
- Jung CG 1947 Contributions tot Analytical Psychology, London: Routledge & Kegan Paul.
- Jung CG 1953b Modern Man in Search of a Soul, London: Lund Humphries.
- Jung CG 1959 The Archetypes and the Collective Unconscious, London: Routledge & Kegan Paul.
- Jung CG 1963 Memories, Dreams, Reflections, London: Collins, Routledge & Kegan Paul.
- Jung CG 1957 Animus and Anima, New York: The Analytical Psychology Club of New York, Inc.
- Jung CG & Pauli W 1952 Jung-Institut Zürich iv. Rascher Verlag: Naturerklärung und Psyche: Studien aus dem CG Jung, Zürich.
- Jüngel E 1983 God as the Mystery of the World, vertaal deur Guder, Grand Rapids: Eerdmans.
- Kallas J 1961 The Significance of the Synoptic Miracles, London: SCM.
- Kantzer KS 1980 The Christianity today, February 22: The Charismatics among Us.
- Kasting H 1969 Die Anfänge der urchristlichen Mission, München: Kaiser.
- Keane H 1983 Sistematiese Teologie: Ekklesiologie, Gids 2 vir THA302-U, Pretoria: Unisa.
- Keet DJ 1944 Die Voorligter, 19 April pp. 68-72: Herlewing in die geskiedenis van die Kerk.
- Kelsey MT 1964 Tongue Speaking: An experiment in Spiritual Experience, New York: Doubleday.
- Kelsey MT 1968 Dreams: The Dark Speech of the Spirit, New York: Doubleday & Co.
- Kelsey MT 1972 Encounter with God, Minneapolis: Bethany.
- Kelsey MT 1978 Discernment: A Study in Ecstasy and Evil, New York: Paulist Press.
- Kelsey MT 1987 Encounter with God, New York: Paulist Press.
- Kendrick K 1981 The Promise Fulfilled: A History of the Modern Pentecostal Movement, Springfield: GPH.
- Klooster FH 1977 Calvin's Doctrine of Predestination, Grand Rapids: Baker Book House.
- Klooster FH 1982 Covenant, Church, and Kingdom: in A Covenant Challenge to our Broken World, Georgia.
- Koch R 1970 Spirit in JB Bauer: Encyclopedia of Biblical Theology, London: Sheed & Ward.
- König A 1970 Jesus Christus die Eschatos, Pretoria: NGKB.

- König A 1971 Een Wat Sterker Is. Pretoria: NGKB.
- König A 1972 Dogmatiek as Proefneming, Artikel in Theologia Evangelica, Maart 1972, Jaargang V, No. 1, pp.31-38.
- König A et al 1975 Sistematiese Teologie: Godsleer, Gids 2 vir THA200-P, Pretoria: Unisa.
- König A 1980 Inleiding in die Sistematiese Teologie, Enigste Gids vir THA100-L, Pretoria: Unisa.
- König A 1982 Hy Kan Weer en Meer, Pretoria: NGKB.
- König A 1983 Heil en Heilsweg, NGKB: Pretoria.
- König A 1985 Jesus die Laaste, Pretoria: NGKB.
- König A 1991 Bondgenoot en Beeld, Pretoria: NGKB.
- König A 1993 Menslike Mense, Pretoria: Orion.
- Kornet AG 1963 De Pinksterbeweging en de Bijbel, Kampen.
- Kotje R 1970 Lexicon für Theologie und Kirche, in Paulinus Verlag, 6, 1961: 209, Trier.
- Kraan KJ 1970 Ruimte voor de Geest, Kampen: JH Kok.
- Kramer SN 1961 Sumerian Mythology, New York: Harper & Row.
- Kraemer H 1958 Theology of the Laity, Westminster Press, Philadelphia
- Kriel A 1988 The Samaritan in South Africa, Pretoria: Sovereign Books.
- Kritzinger MSB et al 1972 Verklarende AfrikaanseWoordeboek, Pretoria: Van Schaik Bpk.
- Kritzinger JNJ 1988 Black Theology - Challenge to Mission, Unpublished Thesis, Pretoria: Unisa.
- Kretchmar G 1974 Das Christlich Leben und die Mission in der Frühen Kirch: Kirchengeschichte als Missiongeschichte, Bd.1, München: Kaiser.
- Kuepers JJAM 1978 The Dutch Reformed Church in Formosa, 1627-1662, Immensee.
- Kuitert HM 1962 De Mensvormigheid Gods - Een Dogmatisch-hermeneutische studie over de anthropomorfismen van die Heilige Schrift, Kampen.
- Kuitert HM 1967 De Mensvormigheid Gods - Een Dogmatisch-hermeneutische studie over de anthropomorfismen van die Heilige Schrift, Kampen.
- Küng H 1966 Christenheit als Minderheit, [s.l., s.n.].
- Küng H 1978 The Church, London: Search Press.
- Kushner H 1983 When Bad Things Happen to Good People, New York: Avon Books, Div. of Hearst Corp.
- Kuyper A 1884 Uit het Woord, Amsterdam.
- Kuyper A 1902 De Engelen Gods, Amsterdam: Hoeveker & Wormser.
- Ladd T 1895 Lotz's View that Love is Essential to the Knowledge of God, In New World, Sept. 1895:401-406.
- Ladd T [s.a.] Philosophy of Knowledge, s.l., s.n.
- Ladd GE 1975 The Gospel of the Kingdom, Michigan: s.n.
- Lagrange 1942 L' Evangile selon saint Marc, Paris: Gabalda.
- Larkin C 1918 Dispensational Truth, Philadelphia: Larkin Publishers.
- Larkin C 1920 Rightly Dividing the Word, Philadelphia: EW Moyer Co., Printers.
- Larkin C 1920 The Greatest Book on Dispensational Truth in the World, Philadelphia: Larkin Publishers.
- Larkin C 1921 The Spirit World, Philadelphia: Larkin Publishers.
- Larkin C 1922 The Second Coming of Christ, Philadelphia: Larkin Publishers.
- LaRondelle H K 1983 The Israel of God in Prophecy, Michigan: Andrews University Press.
- Latourette KS 1965 Christianity Through the Ages, New York: Harper & Row.
- Lederle H I 1983 Sistematiese Teologie: Charismatiese Teologie, Enigste Gids vir STH408-Y, Pretoria: Unisa.
- Lederle H I et al 1984 Sistematiese Teologie: Ekumeniese Teologie, Studiegids 2 vir THB301-X, Pretoria: Unisa.
- Lederle H I 1986 The Charismatic Movement - the ambiguous challenge, In Missionalia 14:2.
- Lederle H I 1987 Sistematiese Teologie: Hedendaagse Pneumatologiese Temas, Studiegids 1 vir THA302-U, Pretoria: Unisa
- Lederle H I 1988 Treasures Old and New, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Le Roux G J 1990 Swart en Wit Gemengde Huwelike en die Nederduitse Gereformeerde Kerk: 'n Pastorale Nostalgie, In Theologia Evangelica XXIII-3, September 1990: 3.
- Lindner R 1960 Grundlegung einer Theologie der Gesellschaft, Hamburg.
- Lindsay G 1974 Thirty (30) Objections to Speaking in Other Tongues and Bible Answers, Dallas: Christ for the Nations Publishers.
- Lipkin M & Parker E 1999 You're the Boss, Johannesburg: Touch the Sky Publishers.
- Lochman JM 1984 The Faith We Confess, Philadelphia: Fortress Press.
- Lonergan B 1970 Insight: A Study of Human Understanding, New York: Philosophical Library.
- Lotz DW 1974 Ritschl and Luther, New York: Abington.

- Lovejoy AO 1936 The Great Chain of Being, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Lovelace R F 1985 Renewal as a Way of Life, Downers Grove: Interdash Varsity.
- Louw GJJ 1976 'n Temporaliteitspedagogiese Verantwoording van Opvoeding in 'n Veelvolkige Samelewing Met Besondere Verwysing na "Multicultural Education", Ded-proefskrif. Universiteit van Port Elizabeth.
- Lubbe G 1994 A Decade of Interfaith Dialogue, Johannesburg: The South African Chapter of the World Conference
- Luckmann T 1967 The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society, New York: Macmillan.
- Luckmann T 1971 Belief, Unbelief and Religion, In Corporale, pp. 21-37.
- Luckmann T 1972 Religion in der Moderne Gesellschaft, in Religion in Umbruch: Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft, In Ferdinand Enke Verlag: heraus-von J Wössner, Stuttgart:.
- gegeven
- Maas W 1974 Unveränderlichkeit Gottes - Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre, München.
- MacArthur J F 1978 The Charismatics: A Doctrinal Perspective, Grand Rapids: Zondervan.
- Mackintosh HR 1969 Types of Modern Theology, London: Fontana.
- MacNutt F 1974 Healing, Notre Dame: Ave Maria.
- MacNutt F 1977 The Power to Heal, Notre Dame : Ave Maria.
- Maimela SS 1981 How Christian are Human Rights, Geneva: Lutheran World Federation.
- Maimela SS 1981 Man in White Theology, In Journal of Theology for Southern Africa, No. 36, September 1981, ook Missionalia, vol. 9, No.2, August 1981 -
- Maimela SS et al 1982 Sistematiese Teologie: Antropologie, Gids 2 vir THB200-T, Pretoria: Unisa.
- Maimela SS 1986 Sistematiese Teologie: Moderne Tendense in die Teologie, Studiegids 1 vir THB302-Y, Pretoria: Unisa.
- Maimela SS 1987 Proclaim Freedom to my People, Johannesburg: Skotaville Publishers.
- Malan WC 1970 Duisend Jaar! Hoe Lank? Brakpan: VGU.
- Malines Document I 1974 Malines Document I: Theological and Pastoral Orientation on the Catholic Charismatic Renewal (1974).
- Malines Document II 1978 Malines Document II: Ecumenism and Charismatic Renewal: Theological and Pastoral Orientation (1978).
- Malines Document III 1979 Malines Document III: Charismatic Renewal and Social Action : A Dialogue (1979) [Hierdie dokument het deel uitgemaak van *Presence, power, praise: documents on the Charismatic Renewal* (McDonnell 1980, vol. 3:13-70, 82-174, 291-357)].
- Malinowski B 1926 Myth in Primitive Psychology, New York: [s.l.].
- Malinowski B 1955 Malic. Science and Religion, New York: [s.l.].
- Marcuse H 1964/1969 One-dimensional Man, Boston: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society.
- Márgues GG 1983 La Soledad de América Latina, In Páginas, 51, Feb. 1983:28.
- Marty MHE 1964 Varieties of Unbelief, New York: Holt, Reinhart & Winston.
- Maris J W 1979 Geloof en Geestesdoop, Amsterdam: Vrije Universiteit.
- Marsh FE 1971 Emblems of the Holy Spirit, Grand Rapids: Kregel Publications.
- Marshall IH et al 1985 New Testament Interpretation, Exeter: The Paternoster Press.
- Maslow A 1950 Self-actualising People: A Study in Psychological Health, Personality Symposia, in Symposium # 1 On Values: New York: Harper & Row.
- Maslow A 1955 Deficiency Motivation and Growth Motivation, In M Jones (Ed.), Nebraska Symposium on Motivation, Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press.
- Maslow A 1956 A Philosophy of Psychology, In J Fairchild (Ed.), Personal Problems and Psychological Frontiers: New York: Sheridan House.
- Maslow A 1964 Religious, Values and Peak Experiences, Columbus, Ohio: Ohio State University Press.
- Maslow A 1966 The Psychology of Science: A Reconnaissance, New York: Harper & Row.
- Maslow A 1967 Self-actualization and beyond, In J Bugental (Ed.), Challenges of Humanistic psychology: New York: McGraw-Hill.
- Maslow A 1970 Motivation and Personality, New York: Harper & Row.
- Masselink W 1830 Why Thousand Years?, Grand Rapids: Eerdmans.
- Masselink E 1946 Eschatologische Motieven in de Nieuwe Theologie, Rotterdam.
- Mauser U 1971 Gottesbild und Menschwerdung - Eine Untersuchung zur Einheit des Alten und Neuen Testaments, Tübingen.
- Mbiti JS [s.a.] New Testament Eschatology in an African Background, London: Oxford University Press.

- McCandlish P 1964 And there Appeared on Them Tongues of Fire, in Post, May 16: Philadelphia 1964.
- McCasland SV 1950 The Image of God according to Paul, in Journal of Biblical Literature, 69, 1950:97.
- McCloughry R 1990 The Eye of the Needle, Leicester: Inter-Varsity Press.
- McDonald WG 1976 Pentecostal Theology: A Classical Viewpoint, in Spittler 1976:58-74.
- McDonnell K 1973 The Experiential and the Social, in One in Christ 9, pp.43-58.
- McDonnell K 1974 The Relationship of the Charismatic Renewal to the Established Denominations, in Dialogue 13, 3:223-229.
- McDonnell K 1980 Presence, power, praise: documents on the charismatic renewal, Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 3 volumes.
- McDonnell K 1982 The Determinative Doctrine of the Holy Spirit, in Theology Today, 30, No. 2, July.
- McFairland HN 1987 The Rush Hour of the Gods, New York .
- McHarg IL 1969 Design with Nature, New York: Doubleday & Co.
- McLean MD 1984 Toward A Pentecostal Hermeneutic, in Pneuma 6, pp.35-56.
- McNamee J 1974 The Role of the Spirit in Pentecostalism, Doctoral Thesis: Tübingen.
- Mein J et al 1961 The Consolidated Websters Encyclopedea Dictionary, Chicago: Consolidated Book Publishers.
- Meloon W C 1971 We've been Robbed! New York: Logos International.
- Metz JB 1981 The Emergent Church: The Future of Christianity in a Post-Bourgeois World, London: JCM Press.
- Metz JB 1977 Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz.
- Micks MH 1982 Our Search for Identity, Philadelphia: Fortress Press.
- Mildenberger M 1974 Heil aus Asien? In Quell-Verslag, Stuttgart.
- Mills JO 1976 New Heaven? New Earth? In New Heaven? [s.l.; s.n.].
- Miller EC 1936 Pentecost Examined, Springfield, Mo: Gospel Publishing House.
- Milton ST [s.a.] Biblical Hermeneutics, Grand Rapids: Zondervan Publishing House.
- Minear P 1961 Biblical Images of the Church,
- Moberg DO 1972 The Great Reversal, in Scripture Union, 1972, pp. 30-34 - London.
- Möller FP 1951 Die Sakrament in Gedrang: Die Heilige Doop, Johannesburg: MC Drukkers.
- Möller FP 1955 Ons Pinksterfees, Johannesburg: Evangelie Uitgewers.
- Möller FP 1957 Die Belydenisskrifte van die AGS van S.A., Johannesburg: Evangelie Uitgewers.
- Möller FP 1961 Die Apostoliese Leer, Johannesburg: Evangelie Uitgewers.
- Möller FP 1975 Die Diskussie oor die Charismata, Johannesburg: Evangelie Uitgewers.
- Molenaar DG 1963 De Doop met de Heilige Geest, Kampen: JH Kok.
- Moltmann J 1974 The Crucified God, New York: Harper & Row & SCM.
- Moltmann J 1979 The Future of Creation, London: SCM Press Ltd.
- Montague GT [s.a.] The Holy Spirit: Growth of A Biblical Tradition, New York: Paulist Press.
- Mothabi M 1972 Essays on Black Theology, Johannesburg: University Christian Movement.
- Moule CFD 1978 The Holy Spirit, Grand Rapids: Eerdmans.
- Mühlen H 1975 The Charismatic Renewal as Experience in the Holy Spirit and Power: The Catholic Charismatic Renewal, edited by K McDonnell, Garden City, New York: Doubleday.
- Murray RB 1975 Die Doop of Vervulling met die Heilige Gees, 11 op 12 Century Schoolbook.
- Neill S 1964 A History of Christian Mission, London: Penguin Books.
- Neill S 1968 The Church and Christian Union, London: Oxford University Press.
- Neven GW 1980a In de Speelruimte van de Geest, Doctorale proefschrift, Kampen: JH Kok
- Neven GW 1980b Tjiedgenoot en Getuige, Doctorale proefschrift, Kampen: JH Kok.
- Niebhur HR [s.a.] Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich's Theology, s.l., s.n.
- Niebhur HR 1951 Christ and Culture, New York: Harper & Row.
- Niebuhr HR 1959 The Kingdom of God in America, New York: Harper & Law.
- Nolan A 1976 Jesus Before Christianity, Cape Town: David Philip.
- Noordmans O 1930 Ontwikkeling en Toestand van de Etische Theologie, In Noordmans se Versamelde Werke, deel 2, pp. 323e.v., en in Vox Theol. 1, 1931, No.2, p.28.
- Noordmans O 1934 Herscheping, Amsterdam: Zeist
- Noordmans O 1935 Binnen de Pinkstercirkel, In Jeugd en Kampwerk - Zeist.
- Noordmans O 1939 Liturgie, Amsterdam.
- Noordmans O 1949 Zoeklichten, Amsterdam.
- Noordmans O 1949 Het Koninkrijk der Hemelen, N.V. Nijkerk: G I Callenbach.
- Noordmans O 1955 Gestate en Geest, Amsterdam: Zeist.
- Noordmans O 1956 Herscheping, Amsterdam: Zeist

- Noordmans O 1978 Versamelde Werke, Deel 1 Kampen.
- Noordmans O 1979 Versamelde Werke, deel 2, Kampen.
- Noss JB 1980 Man's Religions, New York: Gosset & Dunlop.
- Nürnberg K 1984 Teologiese Etiek: Inleiding tot die Teologiese Etiek, Studiegids 1 vir TEA100-4, Pretoria: Unisa.
- O' Connor ED 1971 The Pentecostal Movement in the Catholic Church, Notre Dame: Ave Maria.
- Ogden S 1977 The Reality of God and other Essays, San Francisco: Harper & Row.
- Olivier C 1959 Transfigurer le Temps, Paris: Neuchâtel.
- Olivier DF et al 1980 Sistematiese Teologie: Eskatologie, Gids 1 vir THB301-X, Pretoria: Unisa.
- Olivier DF 1988 Sistematiese Teologie: Eskatologie, Studiebrief 102, 1988 pp.12-19.
- Olivier DF & König A 1986 Sistematiese Teologie: Skeppingsleer, Studiegids 1 vir THB200-T, Pretoria: Unisa.
- Oosthuizen GC 1963 Die Christendom in 'n Tyd soos Hierdie, In Pro Veritate, Jaargang No.12, 15 April 1963.
- Osborne TL 1980 Soulwinning: Out Where the People Are, Tulsa, Oklahoma: Harrison House.
- Otto R 1950 The Idea of the Holy, Second Edition, trans. By JW Harvey, New York: Oxford University Press.
- Ott H 1972 Die Antwort des Glaubens, Berlin: Kreuz.
- Oussoren AH 1945 William Carey, especially his Missionary Principles, Leiden: Sijthoff, 1945, p. 29.
- Pache R 1956 The Person and Work of the Holy Spirit, London: Marshall, Morgan & Scott.
- Pannenberg W 1975 The Apostles Creed, SCM: London.
- Partelli C 1978 Carta Pastoral, Monte Video.
- Pascal 1931 De Pensées van Pascal, In Eltheto 87, 1931, No. 1: en in Noordmans se Versamelde Werke, deel 4.
- Pauli W 1952 Der Einfluss archetypischer Vorstellungen auf die Bildung naturwissenschaftlicher Theorien bei Kepler, In CJ Jung/ W. Pauli, Natureklärung und Psyche, Studien aus dem CG Jung-Institut Zürich IV, Rasher Verlag, Sürich, 1952:132, 162.
- Pearlman M 1937 Knowing the Doctrines of the Bible, Part 1,2,3 Springfield, Mo: Gospel Publishing House.
- Pearlman M 1943 Knowing the Doctrines of the Bible, Springfield, Mo: Gospel Publishing House.
- Pentecost JD 1964 Things to Come, Grand Rapids: ZPH.
- Pépin J 1958 Mythe et Allégorie. Les origenes grecques et les contestations judéo-chrétiennes, Paris: [s.n.].
- Pethrus L 1945 The Wind Bloweth Where it Listeth, Philadelphia: Book Concern.
- Pieper J 1956 De Regels van het Maatschappelijk Spel, Antwerpen.
- Piet JH 1970 The Road Ahead: A Theology for the Church in Mission, Grand Rapids: Eerdmans.
- Pöhlmann HG 1972 Abriß der Dogmatik: Ein Repetitorium, Gütersloh: Gerd Mohn.
- Pöhlmann HG 1973 Abriß der Dogmatik: Ein Repetitorium, Gütersloh: Gerd Mohn.
- Pöhlmann HG 1975 Abriß der Dogmatik: Ein Repetitorium, Gütersloh: Gerd Mohn.
- Pont AD 1978 Kerkgeskiedenis, Pretoria: Haum.
- Prosligion 1 1974 Anselm of Canterbury, Vol. 1, p. 93, New York: Edwin Mellon Press.
- Quebedeaux R 1976 The New Charismatics: The Origins, Development and Significance of Neo-pentecostalism, New York: Doubleday.
- Quebedeaux R 1983 The New Charismatics II : How a Christian Renewal Movement Became a Part of the American Religious Mainstream, New York: Harper & Row.
- Rag haz L [s.a.] De Boodschap van het Koninkrijk Gods, Nederlandse vertaling van: Die Botschaft von Reiche Gottes, Bern.
- Rahner K 1963 Membership of the Church: in Theological Investigations, vol. 2, Baltimore: Helicon.
- Rahner K 1966 Theological Investigations, Vol.IV, trans. By Kevin Smythe, Baltimore:Helicon Press.
- Rahner K 1969 Reflections on the Unity of the Love of Neighbour and the Love of God, in K Rahner, Theological Investigations 6, London: Darton, Longman & Todd pp. 231-249.
- Rahner K 1974 The Shape of the Church to Come, New York: Seabury.
- Rahner K 1979 The Spirit in the Church, New York: Sealsury.
- Ramm BL et al 1980 Hermeneutics, Grand Rapids: Baker Book House.
- Ranaghan S 1971 As the Spirit Leads Us, In Paramus, New Jersey: Paulist Press.
- Ratz C 1963 The Holy Spirit, Peterborough, Ontario: The College Press.
- Rea J 1974 The Layman's Commentary on the Holy Spirit, Plainfield: Logos.
- Report 1970 Report of the Special Committee on the Work of the Holy Spirit, to the 182nd General Assembly: The United Presbyterian Church in the United States of America, Philadelphia Pa.
- Rice JR 1943 Bible Baptism, Murfreesboro, Tennessee: Sword of the Lord Publishers.
- Rice JR 1958 Predestinated for Hell, Murfreesboro: Sword of the Lord Foundation.
- Rice JR 1968 Bible Doctrines to Live By, Murfreesboro, Tennessee: Sword of the Lord Publishers.

- Rice JR 1971 The Power of Pentecost, Murfreesboro, Tennessee: Sword of the Lord Publishers.
- Ricoeur P 1967 The Symbolism of Evil, trans. By E Buchanan, Boston: Beacon Press.
- Ridderbos H 1962 The Coming of the Kingdom, Philadelphia.
- Ridderbos SJ 1964 Brieven van Noordmans over neocalvinisme en barthianisme, In Gereformeerde Theologische Tijdschrift, nr. 4, in Neven 1980.
- Ritschl A [s.a.] Die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, In E Masselink: Eschatologische Motieven in Nieuwe Theologie 4, 11, p.31: Rotterdam
- Rogers C 1951 Client-centered Therapy. Its Current Practice, Implications and Theory, Boston: Houghton Mifflin.
- Rogers C 1959 A Theory of Therapy, Personality and Interpersonal Relationships, as Developed in the Client-centered Framework, In Koch (Ed.), Psychology: A Study of A Science, vol. 3, New York: McGraw-Hill.
- Rogers C 1961 On Becoming A Person: A Therapist's View of Psychotherapy, Boston: Houghton Mifflin.
- Rogers C 1973 My Philosophy of Interpersonal Relationships and How it Grew, Journal of Humanistic Psychology.
- Rooy SH 1965 The Theology of Missions in the Puritan Tradition, Delft: Meinema.
- Rosenkranz IG 1977 Die Christliche Mission, München: Kaiser.
- Roux APJ 1973 Inleiding tot die Wysbegeerte; Wysbegeerte 1, Gids 2, Pretoria: Unisa.
- Ruether RR 1983 Sexism and Godtalk: Toward A Feminist Theology, Boston: Beacon Press.
- Rushdoony R 1977 God's Plan for Victory, Fairfax: Thoburn Press.
- Rutgers WH 1930 Premillennialism in America, Goes: Oosterbaan en Le Cointre.
- Rutten FJTH 1955 Menselijke Verhoudingen, Bussem.
- Ryrie CC 1965 The Holy Spirit, Chicago: Moody Press.
- Saayman W 1984 Unity and Mission, Pretoria: Unisa.
- Sartre JP 1959 Nausea, in New Directions, 1959:57.
- Sauter G 1971 Theologie als Wissenschaft, München.
- Schaefer F 1973 The New Super-spirituality, London: Hodder & Stoughton.
- Schaumberger C & Maassen M 1988 Handbuch Feministische Theologie, Münster: Morgana.
- Scherer JA 1968 Ecumenical Mandates for Mission, In N.A. Horner (red): Protestant Crosscurrents in Mission, Nashville/New York: Abingdon, 1968, p. 20.
- Schmieder L 1982 Geisttaufe: Ein Beitrag zur neueren Glaubengeschichte, Paderborn: Schöningh.
- Schoonenberg SJ 1966 Man and Sin: A Theological View, London: Sheed & Ward.
- Schrage W 1982 Ethik des N.T., Göttingen.
- Schrijven H 1961 De Kerk en de Pinkstergroepen, Gravenhage.
- Schulze H 1979 Theologische Sozialethik, Gütersloh.
- Segundo JL 1973a The Community Called Church, New York: Mary Knoll.
- Segundo JL 1973b Theology for Artisans of A New Humanity, Vol. 1, New York: Orbis Books.
- Seckler M 1964 Das Heil in der Geschichte: Geschichtstheologische Denken by Thomas von Aquin, München.
- Sheppard GT 1983 Pentecostals and Dispensationalism: The Anatomy of an Uneasy Relationship, in Pastoral Problems in the Charismatic Movement, ed. HD Hunter: Society for Pentecostal Studies.
- Sheppard GT 1984 Pentecostals and the Hermeneutics of Dispensationalism: The Anatomy of an Uneasy Relationship, In Pneuma 6, pp. 5-33.
- Sherril JL 1964 They Speak with Other Tongues, London: Hodder & Stoughton.
- Sherril JL 1972 They Speak with Other Tongues, London: Hodder & Stoughton.
- Simpson L 1972 An Introduction to Poetry, New York: St. Martin's Press.
- Singh MC 1974 Spiritual Discourses, New Dehli, India: Rekha Printers Pvt., Ltd.
- Skibstedt W [s.a.] Die Geistesgabe im Licht der Bibel, Württemberg: Karl Fix Verlag.
- Skinner BF 1938 The Behavior of Organisms: An Experimental Analysis, New York: Appleton-Century-Crofts.
- Skinner BF 1948 Walden Two, New York: Macmillan.
- Skinner BF 1950 Are Theories of Learning Necessary? In Psychological Review, 1950:57, 193-216.
- Skinner BF 1953 Science and Human Behavior, New York: Macmillan.
- Smail TA 1980 The Forgotten Father, London: Hodder & Stoughton.
- Smith WCC 1981 Towards a World Theology, London: Macmillan.
- Smuts JC 1927 Holism and Evolution, London: MacMillan & Co.
- Snyder H 1978 The Community of the King, Illinois: Intervarsity Press.
- Stark R et al 1973 Society Today, Toronto: CRM Random House.
- Steele DN 1971 The Five Points of Calvinism, Grand Rapids: Baker Book House.

- Stein SJ 1977 The Works of Jonathan Edwards, (Ed.), vol.5; Apocalyptic Writings: New Haven: Yale University Press.
- Steiner L 1954 Verlag Mission für das Volle Evangelium - Mit folgenden Zeichen, Basel.
- Stiles JE 1948 The Gift of the Holy Spirit, Burbank, California: [s.n.].
- St. John of the Cross 1964 The Collected Works of St. John of the Cross, Garden City, New York: Doubleday.
- Stoker HG [s.a.] Christelike Opvoedkunde en sy Plek in die Sisteem van 'n Christelike Wetenskap, Noordbrug, Potchefstroom: Die Christelike Opvoedkunde Vereniging van S.A.
- Stoker HG 1961 Beginnels en Metodes in die Wetenskap, Potchefstroom: Pro-Rege Pers.
- Stoker HG 1967 Oorsprong en Rigting, Band 1, Elsiesrivier, Kaapstad: Nasionale Handelsdrukkery.
- Strömberg G 1966 The Soul of the Universe, North Hollywood, California: Educational Research Institute.
- Stone J 1973 The Acts of the Green Apples, Atlanta, California: Society for Stephen.
- Strong AH 1974 Systematic Theology: A Compendium, Valley Forge, PA., Judson Press.
- Strong J 1901 Exhaustive Concordance of the Bible, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Strong J 1901 A Concise Dictionary of the Words in the Greek Testament, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Swanepoel FA 1994 Die Fees van die Gees, Pretoria: CB Powel Bybelsentrum Unisa.
- Synan V 1975 Aspects of Pentecostal-charismatic Origins, Plainfield, New Jersey: Logos International.
- Sullivan FA 1982 Charisms and Charismatic Renewal, Ann Arbor, Michigan: Servant Books.
- Sundkler B 1974 Svensk Missions Tidskrift, 62:2, 1974:65 Christ and the Religions.
- Susman M 1948 Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes, 2nd ed., Basle
- Tari M 1973 Like A Mighty Wind, London & Eastbourne: Coverdale House Publishers.
- Tatford FA 1971 God's Program of the Ages, Grand Rapids, Michigan: Kregel Publications.
- Taylor JV 1972 The Go-Between God, London: SCM.
- Thiessen HC 1951 Introductory Lectures in Systematic Theology, Grand Rapids: Eerdmans.
- Thomas GF 1952 The Method and Structure of Tillich's Theology, In The Theology of Paul Tillich, Ed., CW Kegley & RW Bretall, New York: Macmillan.
- Thorpe S et al 1985 Godsdienwetenskap: Godsdiensgeskiedenis, Studiegids 1 vir MSR512-W, Pretoria: Unisa.
- Tillich P 1948 The Shaking of Foundations, New York: Charles Scribner's Sons.
- Tillich P 1951 Systematic Theology, vol.1, Chicago: University of Chicago Press.
- Tillich P 1953 The Courage to Be, New Haven: Yale University Press.
- Tillich P 1957 Systematic Theology, vol.2, Chicago: University of Chicago Press.
- Tillich P 1957 Dynamics of Faith, London: George Allen & Unwin Ltd.
- Tillich P 1963 Systematic Theology, vol.3, Chicago: University of Chicago Press.
- Tillich P 1967 On the Boundary: An Autobiographical Sketch, London: Collins.
- Tillich P 1972 Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality, Chicago: University of Chicago Press.
- Tillich P 1977 The Socialist Decision, Trans. F Sherman, New York: Harper & Row.
- Timasheff NS & Theodorson GA 1976 Sociological Theory, Its Nature and Growth, New York: Random House.
- Tissot J 1949 The Interior Life Simplified and Reduced to its Foundational Principle, Westminster, Md.: Newman.
- Toffler A 1983 The Third Wave, London: Pan.
- Torrey RA 1933 What the Bible Teaches, London & New York: Flemming H. Revell Co.
- Torrey RA [s.a.] The Baptism with the Holy Spirit, Minneapolis, Minnesota: Bethany Fellowship Inc.
- Torrey RA 1973 Die Heilige Gees: Wie Hy is en Wat Hy Doen, Vertaal deur Timo Kriel, Elsiesrivier, Kaap: Nasionale Boekdrukkery Bpk.
- Trible P 1978 God and the Rhetoric of Sexuality, Philadelphia: Fortress Press.
- Trine RW 1972 In Tune with the Infinite, London: G Bell & Sons Ltd.
- Troeltsch E 1971 In G Sauter: Theologie als Wissenschaft, München - Über Historische und Dogmatische Methode in der Theologie.
- Urmson JO 1976 The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers, JHB: Hutchinson & Co.
- Van Dusen HP 1945 Paul Tillich, The World Situation, in The Christian Answer, Ed., New York: Charles Scribner's Sons.
- Van Dusen HP 1958 Spirit, Son, and Father: Christian Faith in the Light of the Holy Spirit, Grand Rapids: Eerdmans
- Van Erkelens H 1988 Einstein, Jung en de Relativiteit van God, Kampen: Kok Agora.
- Van Niekerk E 1985 Sistematiese Teologie: Teologiese Metodologie, Enigste Studiegids vir STH401-R, Pretoria: Unisa.
- Van Niekerk ME 1995 'n Metableties-Eksemplariese Onderzoek na die Globaliseringsverskynsel en die Implikasies daarvan vir die Opvoeding en Onderwys, Magister Educationis graad: Unisa.

- Van Niekerk EJ 1998 Tydskrif vir Christelike Wetenskap: Spesiale Uitgawe oor Moderne en Postmoderne Wetenskapsbeoefening, Bloemfontein: CLF Drukkers.
- Van Ruler AA 1971 Theocratie en Tolerantie, in Theologisch Werk, Deel III, Nijkerk.
- Veenhof J 1983 The Charismatic Movement and Its Impact on Us: The Reformed Ecumenical Synod Theological Forum, 10 September.
- Verkuyf J 1975 Inleiding in de Nieuwere Zendingwetenschap, Kampen: Kok.
- Verster AH 1972 Die Heilige Gees: Teologie en Prakties, Pretoria: Koöperasiepers.
- Verster AH [s.a.] Wat sê die Bybel van: Pretoria: Selmate.
- Vine WE [s.a.] Vine's Expository Dictionary of New Testament Words, Iowa Falls: Riverside Book & Bible House.
- Vicedom GF 1963 The Challenge of the World Religions, Philadelphia: Fortress Press.
- Von Daniken E 1971 Chariots of the Gods? Was God an Astronaut? London: Corgi Books, Transworld Publishers.
- Von Franz ML 1977 Psyche und Materie in Alchemie und Moderner Wissenschaft, s.n., s.l.
- Von Harnack A 1961 The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries, NY: Harper.
- Von Rad G 1981 Genesis: A Commentary, Philadelphia: Westminster Press
- Vos JG 1949 Blue Banner Faith and Life, October - December, 1949.
- Wainwright G 1980 Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine and Life, New York: Oxford University Press.
- Warfield BB 1972 Counterfeit Miracles, London: Banner of Truth.
- Warneck J 1909 The Living Christ and Dying Heathenism, [s.n.; s.l.].
- Watkins W 1996 The New Absolutes, Minneapolis: Bethany House Publishers.
- Watts AW 1953 Myth and Ritual in Christianity, London - New York: [s.n.].
- Weber O 1955 Grundlegung der Dogmatik, Erster Band: Neukirchen Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins.
- Wendland HD 1970 Ethik des N.T., Göttingen.
- Wessels A 1994 Europe: Was it Ever Really Christian? London: SCM Press Ltd.
- Westerman C 1981 Geist im Alten Testament, im Evangelische Theologie Noordmans, 41, pp.223-230.
- Wheelock DR 1983 Spirit Baptism in American Pentecostal Thought, Atlanta, GA: Emory University.
- Whitehead AN 1960/1926 Religion in the Making, New York: Meridian Books.
- Whitehead AN 1978/1929 Process and Reality, New York: The Free Press.
- Williams ES 1953 Systematic Theology, Volumes I - III, Springfield, Mo: Gospel Publishing House.
- Williams ES 1968 Your Questions Answered, Springfield, Mo: Gospel Publishing House.
- Williams JR 1971 The Era of the Spirit, Plainfield: Logos.
- Womack DA 1968 The Wellspring of the Pentecostal Movement, Springfield Mo. GPH.
- Wright GE 1960 The Rule of God, New York: Doubleday & Co., Inc.
- Zanchius J 1971 Absolute Predestination, Grand Rapids: Sovereign Grace Publishers.
- Zanden L 1949 Praedestinatie: Onze Verkiezing in Christus, Kampen: Kok.